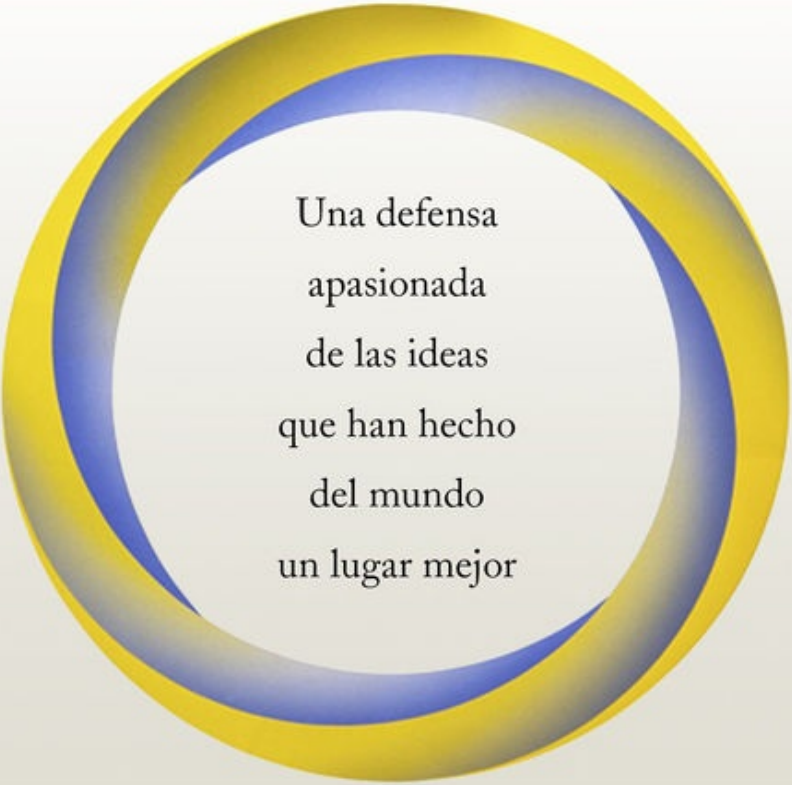
LA IMAGINACIÓN CONSERVADORA



GREGORIO LURI

Ariel

Índice

Portada

Sinopsis

Portadilla

Dedicatoria

Alegato a favor del conservadurismo

1 El conservador no es sólo moderno

2 El conservadurismo, la ideología de la preeminencia de la prudencia

3 La politeia como hecho político básico

4 El animal político como ser anfibio

5 El animal político no cabe en las ciencias sociales

6 Teoría de las separaciones políticas: ser político y tiempo

7 Algunos rasgos de la teatrocracia moderna

8 La inestabilidad esencial de la politeia europea

9 Los límites de la razón política: persuasión, mentira y verdad

10 Conservadurismo y liberalismo

11 La verdadera cuestión
Notas
Créditos

La imaginación conservadora
Gregorio Luri

© 2019, Gregorio Luri Medrano

Diseño de la cubierta: Planeta Arte & Diseño
Imagen de la cubierta: © Roland Birke/Getty Images

© Editorial Planeta, S. A., 2019
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): enero de 2019

ISBN: 978-84-344-2973-4 (epub)

Conversión a libro electrónico: El Taller del Llibre, S. L.
www.eltallerdelllibre.com

Sinopsis

La fidelidad a la transmisión de una tradición no tiene que estar reñida con el fomento de la innovación y el cambio. Sobre esta afirmación descansa La imaginación conservadora, una defensa, y al mismo tiempo un tributo, al conservadurismo, entendido como una forma de vivir y de hacer política reivindicando el legado de nuestras costumbres, códigos e historia, en oposición al menosprecio de la prudencia y la orgullosa pretensión revolucionaria de hacer borrón y cuenta nueva del pasado.

Si es posible seguir emocionándose con Homero, Safo, Esquilo, Fidias o Miguel Ángel; si la quinta sinfonía de Shostakóvich o Las meninas de Velázquez continúan dejándonos sin aliento; si Platón, San Agustín o Maquiavelo todavía nos ayudan a pensar; si seguimos necesitados de amor y consuelo, de un trabajo alegre y de un amor seguro; si podemos reconocer en la democracia ateniense algunos de nuestros problemas y en Tucídides o Tito Livio algunas claves de la vida política; si no acabamos de hallar respuestas satisfactorias en la ciencia para nuestras demandas de belleza, bondad y justicia… En suma, si seguimos siendo animales políticos, este es tu libro.

Gregorio Luri

La imaginación conservadora

Una defensa apasionada de las ideas que han hecho del mundo un lugar mejor

Ariel

Dedicado al Círculo Hermenéutico Estraussiano de Les Planes

Alegato a favor del conservadurismo

«¿DEFENDER EL CONSERVADURISMO… EN ESPAÑA?»

Cuando presenté el proyecto de este libro a mi editor, me miró con cara de desconcierto y enseguida me formuló la pregunta que encabeza este apartado. Mi respuesta fue afirmativa; al fin y al cabo, no pretendía hacer nada vergonzoso ni incomodar a nadie.

Todo a lo que aspiro es a ayudar a conformar, en la medida de mis capacidades, lo que podemos llamar la imaginación conservadora consonante con los retos del presente. No quiero contribuir a la elaboración del programa electoral de ningún partido conservador, sino a algo más importante, que nace del convencimiento de que las fuerzas políticas declinan cuando no están en condiciones de contribuir a conformar la imaginación política de una comunidad. Lo que permite que un argumento adquiera relevancia política no suele depender únicamente de su estructura lógica. Los sentimientos, percepciones y predisposiciones que promueve también cuentan y, de hecho, suelen ser lo relevante.

Todos, creo, estamos de acuerdo en que el conservadurismo se sostiene o se hunde según el valor que colectivamente concedamos a la transmisión, pero también —y esto es algo que algunos conservadores suelen tender a olvidar— según el valor que el pensamiento conservador conceda a su propia historia. Ha ocurrido a veces que cuanto más se ha ido reduciendo el apoyo social a la transmisión, más se blindaba el conservadurismo en una defensa numantina de una idealización tan reconfortante de su pasado que en él no hay lugar para la caducidad. El conservadurismo debe aspirar a ser un árbol de hoja perenne, que no es el que no pierde las hojas, sino el que nunca se queda sin follaje. Como ya nos advirtió Gutierre Díez de Games en la primera biografía de las letras españolas, *El Victorial*, la «rueda del mundo nunca está queda nin dexa ser siempre las cosas en buen estado». Hay que andar con tiento para no confundir las enseñanzas de la historia con las tumbas de los muertos célebres y afines, no nos vaya a suceder lo que dicen que le sucedió al emperador Otón, que yendo a buscar sabiduría política a la tumba de Carlomagno, lo único que encontró fueron sus huesos, prueba de la finitud humana y, por lo tanto, de la de su propia dinastía.

En cuestiones patrimoniales, más importante que blindar una herencia es amarla. Si no amamos lo que heredamos, difícilmente estaremos dispuestos a pleitear por lo que nos han legado nuestros padres. Y si no pleiteamos nosotros, pleiteará el olvido. Esta herencia es, básicamente, el ecosistema cultural en el que germina nuestra identidad. Somos distintos de nuestros padres y nos adentramos en un futuro que siempre llega con sorpresas bajo el brazo, pero por eso mismo necesitamos contar con alguien al que reconocer como padre, para que nos ayude a

encontrarle sentido a nuestro caminar. Eso no significa que estemos dispuestos a vestirnos como nuestros padres, a cantar sólo las canciones que ellos cantaban, a pensar como ellos o a batirnos por cada una de sus causas. Significa que sólo sabiendo de dónde venimos podemos comprender por qué nos vestimos como nos vestimos, por qué cantamos las canciones que cantamos o nos batimos en defensa de nuestras causas. El rey Alfonso de Nápoles decía que los mejores consejeros son los muertos,[1] pero sólo pueden serlo para quienes estén dispuestos a escucharlos.

El conservador genuino —que sabe que para preservar el follaje de un árbol no hay que conceder el mismo valor a las hojas amarillentas que a los brotes verdes— ya no puede tener por una guía ideológica válida uno de los textos fundacionales del conservadurismo español, aquel *Manifiesto de los persas* que 69 diputados realistas le dirigieron a Fernando VII el 12 de abril de 1814 lamentando los «seis años de revolución» padecidos por España. Su contenido explícito responde a una coyuntura concreta que poco tiene que ver con la nuestra. Sin embargo, es más que probable que considere vigentes sus cuestiones de fondo implícitas, por ejemplo, la naturaleza de las relaciones entre filosofía y política, excelencia e igualdad; pluralismo y democracia; soberanía y autonomía personal; innovación y transmisión; libertad individual y ejemplaridad ciudadana, etc.

El *Manifiesto* es una prueba de que las tensiones que se habían producido durante la guerra de la Independencia en el seno de la Junta Central entre las ideas antiguas y las modernas no se habían resuelto. Recordemos que a la cabeza de «los antiguos» se encontraba un hombre ilustrado, el conde de Floridablanca, que defendía el modelo político del monarca

ilustrado. Podríamos, pues, situar a Floridablanca en el origen remoto de nuestro conservadurismo… si no fuera por el profundo atractivo de la personalidad de Jovellanos.

Jovellanos se muestra como un conservador genuino cuando se opone a la convocatoria de unas Cortes Constituyentes argumentando que no se debía seguir el ejemplo de la Asamblea Constituyente francesa, porque España ya tenía su Constitución que, si bien no estaba articulada en un texto orgánico, estaba arraigada en nuestras costumbres, códigos e historia. Lo que Jovellanos quería era que España siguiera los caminos constitucionales de Inglaterra. Esto es lo que escribe en mayo de 1809: «¿Por ventura no tiene España su constitución? Tiénela sin duda; porque ¿qué otra cosa es una constitución que el conjunto de leyes fundamentales que fijan el derecho del Soberano y de los súbditos, los medios saludables de preservar unos y otros?». Es esta postura la que permite a Nocedal conceder a Jovellanos el título de padre y fundador del conservadurismo hispano. El *Manifiesto de los persas* fue posible porque las propuestas de Jovellanos quedaron en vía muerta. Reconozco que en el gesto de optar por Jovellanos hay un cierto narcisismo retrospectivo, pero para todos está permitido elegir predecesores ideológicos.

El conservadurismo español tiene su propia historia. Es una historia compleja y con frecuencia confusa que conviene que estudie sin timideces ni prejuicios si quiere conocerse bien a sí mismo. Por ejemplo, este mismo *Manifiesto de los persas* fue incorporado en 1941 a la *Historia del tradicionalismo español* de Melchor Ferrer, Domingo Tejera y José F. Acedo, como si fuera una prueba más de la verdad de ese constructo ideológico carlista —y, a través del carlismo, del franquismo— que fue la

«España eterna». Los partidarios de la *reductio ad Francorum* tienden a creer que todo aquello que pasó por las manos de un franquista queda indeleblemente contaminado de fascismo, así que, quien se atreva a considerar el *Manifiesto* un texto digno de ser pensado, corre el riesgo de convertirse en la diana de sus prejuicios. La expresión *reductio ad Hitlerum* fue utilizada por Leo Strauss con la sugerencia irónica de que quizás Beethoven no era nazi, aunque le gustara a Hitler. Nosotros podemos decir que quizás el *Manifiesto de los persas*, Balmes, Donoso Cortés, Menéndez Pelayo, Maeztu o Vázquez de Mella no eran franquistas por el hecho de que fueran utilizados por el franquismo, como no lo fueron los hombres de la Institución Libre de Enseñanza, Fernando de los Ríos o Madariaga por defender en algunos de sus escritos la democracia orgánica.

Al sumarme a la defensa del conservadurismo, espero aportar a esta causa algún argumento sensato, pero si no pudiera añadirle autoridad, me conformaré, como decía Quevedo, con añadirle un número.

EL CONSERVADURISMO COMO CONTRARREVOLUCIÓN

El conservadurismo político es, en su origen, una reacción contra la Revolución francesa y su aura romántica, especialmente contra la orgullosa pretensión de los revolucionarios de presentarse a sí mismos como los protagonistas del momento culminante de la historia de la humanidad, con autoridad para hacer borrón y cuenta nueva del pasado. Mientras los revolucionarios franceses anunciaban un mundo nuevo, Burke, desde Inglaterra, veía en la sangre derramada en las guillotinas el brillo de la espada de Napoleón;

Wieland, desde Alemania, intuyó que el terror de 1793 era al mismo tiempo la culminación de la revolución y el triunfo de la locura, y nuestro Jovellanos vio en la revolución el freno de sus proyectos reformistas. Para los tres, la Revolución francesa estaba poniendo de manifiesto una inquietante familiaridad entre la razón que proclamaba y la sinrazón que practicaba, que permitía suponer la existencia de una resistencia específica y no accidental de la política a la razón que en la revolución es más visible porque es llevada hasta su exacerbación a plena luz del día. Los contrarrevolucionarios difícilmente podían aceptar el gran dogma ilustrado de que el hombre está en condiciones de ser un creador de sí mismo y de su historia. En este dogma veían la condena al desarraigo. No entendían que el hombre pudiera vivir amputado de sus tradiciones históricas.

La Revolución francesa ha quedado a nuestras espaldas como un acontecimiento histórico, pero lo que puso en movimiento sigue moviéndonos; por eso el ejercicio de comprendernos a nosotros mismos políticamente a la luz de esta resistencia de la política a la razón, continúa siendo necesario, especialmente si se tienen en cuenta los diferentes proyectos de ingeniería social puestos en marcha por los revolucionarios posteriores. Si cada vez que pretendemos guiar la vida política de acuerdo con leyes supuestamente racionales acabamos manchándonos las manos de sangre, es como mínimo aconsejable intentar descubrir si entre Robespierre y Pol Pot hay algo más que un aire de familia y si no convendría ser extraordinariamente prudente a la hora de declarar caducadas las costumbres e instituciones heredadas, puesto que si han ido tomando cuerpo gracias al ensayo y el error a través de las generaciones, pudieran ser la expresión de un depósito de experiencia acumulada que no debiera ser echada

en saco roto sin evaluar la posibilidad de que sea más racional de lo que supone el revolucionario.

El conservador intuye que los revolucionarios de todos los tiempos se mueven guiados por tres grandes creencias prejuiciosas.

La primera, que están luchando contra el poder, cuando, en realidad, si nos pusiéramos a escribir la historia del poder, desarrollaríamos la historia de su crecimiento a golpes de revolución y de contrarrevolución (toda revolución política triunfante —dejemos aparte las revoluciones científicas y tecnológicas— vive con el miedo a una posible restauración).

La segunda, que dicen la verdad cuando elaboran «nobles» mentiras (nobles en el sentido revolucionario, claro está). Las revoluciones son el aquelarre de las mentiras consideradas nobles. Son cuentos de hadas tomados en serio porque permiten compartir pasiones y anhelos. Cuanto más grande es la revolución, más apoyo imaginario necesita (piénsese en la leyenda del proletariado como portador prometeico de una redención colectiva que, si bien hoy ha perdido adeptos, nos permite preguntarnos por la mitología que la sustituye). No hay revolución popular sin el triunfo previo de una fe nueva (en la Providencia, en la historia, en la nación, en el «partido de vanguardia», en la naturaleza, en la tecnología…) que hace creíbles nuevos relatos sobre la condición humana y proporciona alicientes para un nuevo inconformismo desacomplejado (la historia es el proceso de transformar la imaginación en gestos, de corporeizar las convicciones). Debemos concluir, entonces, que la crítica a la revolución es impotente si no es, ella misma, portadora de alguna fe, si se limita a creerse verdadera pero vive su verdad de forma políticamente ineficiente.

La tercera, que ignora que no hay revolución que no necesite rehacer continuamente su discurso para mantener la intensidad del entusiasmo colectivo cuando, inevitablemente, al día siguiente de la orgía revolucionaria, el despertador sigue sonando a la hora de siempre. La revolución se suele presentar a sí misma como una línea recta, pero está sometida a todo tipo de oscilaciones y de revueltas internas que obligan a los revolucionarios a estar más pendientes de los cambios en el liderazgo revolucionario que en la meta inicialmente establecida. La revolución lo que nos acaba mostrando con toda crudeza no es el advenimiento de la utopía, sino exactamente lo contrario: que no hay política feliz porque la vida humana, en último extremo, es una búsqueda triste de felicidad. Si los revolucionarios creen más en la posibilidad de alcanzar la felicidad por medios políticos, en el pecado llevan la penitencia.

Las revoluciones se legitiman con las oleadas de entusiasmo popular que suelen provocar su advenimiento, pero se sostienen policialmente, porque se ven continuamente forzadas a ofrecer explicaciones sobre el retraso con que llega lo prometido. Eso sí, cada una de sus explicaciones para cada una de sus profecías incumplidas es presentada como infalible… Pero para mantener lo infalible en política se necesita algo más que dialéctica.

Toda ideología política que se tome en serio a sí misma, tiene la pretensión de conseguir que el hombre se alce sobre su estatura inercial. El conservadurismo, pretenden que se ponga de puntillas (que esté a la altura de lo mejor de sí mismo), no que se trascienda a sí mismo y dé lugar a un hombre nuevo.

El conservadurismo cree en la existencia de una naturaleza humana y, por lo tanto, en las permanencias antropológicas. Siente aversión por los intentos de rehacer de arriba abajo las

cosas humanas. Desconfía de las grandes abstracciones que se ven a sí mismas como la semilla de un mundo nuevo y deducen, como de un axioma interior, los teoremas de la vida. Entiende que las líneas de las cosas humanas no siguen trayectorias ideales. Tiene como modelo constitucional al británico, que no ha sido ideado por ninguna mente clarividente, sino que es el resultado de un proceso histórico. No teme el cambio, pero sí el desarraigo. Sabe que es muy fácil destruir una catedral (puede bastar un niño con una cerilla), pero su construcción es obra de siglos.

Cuando el conservador afirma que se siente heredero de una tradición, no por ello se considera portador de una teoría cerrada de la misma. Sabe que las tradiciones vivas se aman y que, si han de seguir vivas, han de permanecer en buena parte informuladas. En su propia tradición encuentra abundantes argumentos para amarla. Los *tories* introdujeron la democracia política en la Constitución británica. Bismarck creó la seguridad social en Alemania y Dato la primera legislación sobre seguridad en el trabajo en España. Disraeli, autor de *Vindicación de la Constitución Inglesa* (1835), impulsó la reforma parlamentaria, negó los privilegios absolutos, legalizó la huelga (en 1875) y formuló la teoría de un «conservadurismo popular». La ley de huelga llegó a España en 1909 gracias a Maura, que se opuso decididamente a quienes pretendían recortarla con el argumento de que «la huelga es el ejercicio elemental, incontestable, del derecho de propiedad del obrero sobre su trabajo». Theodore Roosevelt promovió la legislación *antitrust* y el *conservation movement*, expandiendo el sistema de parques nacionales de Estados Unidos. Los conservadores no han sido los únicos creadores del mundo moderno, pero sí se encuentran entre sus

impulsores. Cánovas sabía lo que decía cuando se declaraba «hijo de la revolución». Lo que no creerán es que lo nuevo es bueno simplemente por ser nuevo.

El conservador ama lo suyo, su patria chica, sus paisajes, sus gentes, sus costumbres y sus leyes. Por eso mismo es muy difícil que haya una teoría general del conservadurismo, pues de llegar a existir, debería hacer abstracción de las tradiciones de los diferentes países. El significado del conservadurismo depende de lo que aquí y ahora consideramos digno de ser conservado.

Cuando murió John McCain, *The New Yorker* tituló así su necrológica: «El fin del conservadurismo romántico». Este libro quisiera ser un testimonio de que el conservadurismo romántico sigue con vida.

EL CONSERVADURISMO AMA LA HISTORIA, PERO NO ES HISTORICISTA

Si se erige al presente en tribunal del pasado, se le está dando al juez una legitimidad que dista mucho de poder justificar, pero si colectivamente esta legitimidad resulta verosímil, es porque previamente hemos modificado nuestra concepción de lo moderno, que ha dejado de ser un momento de la sucesión cronológica (lo hodierno) para cargarse de valor (esto es el historicismo). Para nosotros, lo que se presenta como moderno no necesita demostrar que, además, es bueno. Ya damos por supuesto que es bueno precisamente porque es moderno.

Como somos modernos y creemos que lo nuevo no puede ser sino bueno, nos animamos mutuamente a seguir adelante, siempre adelante, sin que parezca preocuparnos en exceso si el

camino va hacia arriba o hacia abajo. Pero, como decía el conservador Severo Catalina en 1859, «progresar no es correr, progresar es subir».

Pero ¿qué ocurre si cambiamos la dirección de la mirada histórica y contemplamos el discurrir de la historia desde el pasado, es decir, desde las concepciones que han tenido de sí mismos quienes nos han precedido, y lo hacemos partiendo del supuesto de que no solamente pudieron no estar equivocados por el mero hecho de no ser nuestros contemporáneos, sino que pudieron haber dicho cosas relevantes sobre la condición humana? ¿Por qué no mantener abierta la posibilidad de que quizás algún gran hombre del pasado por su perspicacia sobre la naturaleza humana nos haya conocido mejor de lo que nos conocemos a nosotros mismos? Obsérvese que el mero hecho de aceptar que el pasado puede ser un juez sabio del presente obliga a lo moderno a rebajar notablemente sus ínfulas.

Nadie duda de que los versos de Safo, una poetisa del siglo VI a.C., nos siguen emocionando, que el *Banquete* de Platón continúa vivo en nuestra imaginación del fenómeno amoroso, que hay que ser muy ingenuo para considerarse mejor escritor que Proust simplemente por escribir después de él, etc. Pero habitualmente nos pasa desapercibido que si bien la historia nos muestra muchas cosas en movimiento, éstas son sólo las contrarias de las estables. Si contemplamos el pasado con una mirada desarmada, descubriremos que determinados problemas humanos han sido tratados una y otra vez por los grandes hombres de todos los tiempos. No importa que les hayan dado respuestas divergentes. Lo relevante es que no han podido obviarlos. La estabilidad de esos problemas quizás pudiera mostrarnos algo relevante sobre las permanencias en la

naturaleza humana.

Si es posible seguir emocionándose con Homero, Safo, Esquilo, Fidias o Miguel Ángel; si la quinta de Shostakóvich o *Las meninas* de Velázquez nos continúan dejando sin aliento; si Platón o San Agustín o Maquiavelo siguen ayudándonos a pensar; si el urbanismo de Hipódamo de Mileto continúa estudiándose en las universidades; si seguimos necesitados de amor y consuelo, de un trabajo alegre y de un amor seguro; si podemos reconocer en la democracia ateniense algunos de nuestros problemas y en Tucídides o Tito Livio algunas claves de la vida política; si no acabamos de hallar respuestas satisfactorias en la ciencia para nuestras demandas de belleza, bondad y justicia; si la esperanza ciega continúa siendo nuestro lazarillo imprescindible; si la teoría es un refugio muy precario para la acción política; si las comunidades políticas siguen siendo sensibles a la persuasión retórica… En suma, si seguimos siendo animales políticos que habitamos mundos de segunda mano, entonces conviene tener en cuenta las permanencias de lo humano para no malinterpretarnos a nosotros mismos.

A lo largo de las siguientes páginas intentaré defender la existencia de una naturaleza humana, que es la del animal político, y que en ella se encuentran los argumentos que justifican el conservadurismo. Pero quiero intentar también otra cosa. Quiero mostrar que continúa siendo posible y, sobre todo, muy útil, dialogar con los pensadores conservadores de nuestra tradición, muchos de los cuales están hoy completamente relegados simplemente porque no hay nadie que se acerque a ellos con el prejuicio positivo de que (aún) puedan tener algo relevante que decirnos. Quiero ofrecerle al lector, en este sentido, nombres, ideas y argumentos de nuestra historia que, a

mi parecer, siguen vigentes, y alejarme de esa seducción intelectual respecto a figuras de otras tradiciones que, siendo, sin duda, relevantes, no tienen por qué ocupar todo nuestro interés. Sería absurdo negarse a leer a Marx, Foucault, Rorty o Piketty. Pero más absurdo aún sería limitarse a leerlos sólo a ellos. El olvido de nuestra tradición, además de provinciano, supone la imperdonable pérdida de la sensibilidad hacia las voces de nuestro pasado que nos interpelan directamente.

DIALOGANDO CON LOS NUESTROS

Creo que no digo nada estrambótico si sostengo que en la conformación de la idea de España y de una conciencia nacional han contribuido más las espadas y las cruces que las plumas. Nuestros hechos de armas, con toda su épica grandiosa, han sido omnipresentes en nuestros libros de historia como si fuera evidente que los campos de batalla no tienen rival a la hora de protagonizar la historia y de proporcionarnos modelos dignos de ser emulados. Es cierto que nuestros grandes artistas y nuestros grandes literatos también acompañan el relato de «lo nuestro», pero nuestros mitos literarios, como el *Quijote* o *Don Juan*, ayudan poco a crear una mitología optimista y no problemática de España, quizás porque hemos intentado buscar en ellos de manera un poco obsesiva lo que no nos pueden dar sin forzarlos: un pensamiento. En cualquier caso, quienes han estado ausentes han sido nuestros grandes pensadores y no resulta fácil explicar por qué, por ejemplo, la grandiosa Escuela de Salamanca no ha contribuido de manera significativa a esa conformación o por qué tantos intelectuales modernos han preferido considerarse erasmistas (recuérdese el «nosotros los erasmistas», de Fernando

de los Ríos) cuando el erasmismo, políticamente hablando, no da para mucho.

No encontrará aquí el lector una propuesta articulada para reparar esta anomalía. Pero sí la invitación a asumir que su reparación es posible. No hacen falta esfuerzos titánicos. Basta con contar con los grandes nombres de nuestra historia con la misma normalidad con que cuentan en otros países con los suyos. El patriotismo no consiste en falsear ideológicamente lo que somos, sino en aspirar a lo mejor que podemos ser y para ello la compañía de los grandes hombres es imprescindible. Pero difícilmente podremos tenerlos presentes si los desconocemos y difícilmente podremos conocerlos si ya damos por supuesto que no tienen nada que enseñarnos.

LA IMAGINACIÓN CONSERVADORA

Como comenté al comienzo de este capítulo, cuando le expuse el proyecto de este libro a mi editor, me miró con una perplejidad desconcertante y me preguntó también si me atrevería a defender esta obra en los medios de comunicación. Lo que me venía a decir era más o menos lo siguiente: «¿Qué argumentos de provecho puedes hallar entre los restos del ejército derrotado del conservadurismo español?». Reconozco que es muy buena pregunta. Por eso supe inmediatamente que ya no tenía excusa para no escribir el libro.

Mi editor no me preguntó por el título que tenía pensado, pero algo debo decir al respecto. Dewey creía que la causa del mal era siempre la falta de imaginación. Yo creo que, efectivamente, la causa de la negligencia suele ser la falta de imaginación. Por eso, al hablar de imaginación conservadora

pienso en la necesidad de desbrozar nuevos caminos, utilizar nuevos conceptos, apropiarse de nuevas imágenes y nuevas esperanzas para articular el conservadurismo posible y necesario para el siglo XXI, porque, como dejó dicho un socialista humanista, Fernando de los Ríos, los españoles llegamos a la ética —y a la política, añado yo— por la estética.

Este libro, pues, no se titula *La razón conservadora*. En relación con esto, me permito solicitarle al lector que tenga en cuenta dos cosas. La primera, que aunque se ofrecerán razones para ser conservador, algunas de ellas tienen que ver con los límites de la racionalidad política. La segunda, que es conservador el que no quiere irse de este mundo sin pagar, y ésta es una utopía muy razonable, aunque posiblemente le resultará incomprensible al que vive con la frustración de que el mundo no le paga lo que le debe… por el mero hecho de haber llegado o al que nutre su conciencia crítica con la ideología de las culpas ajenas.

1

El conservador no es sólo moderno

EL PODER DE NUESTRA HISTORIA

Permítame el lector comenzar con un cuento transmitido por Gershom Scholem en *Las grandes tendencias de la mística judía*.

Cuando Baal Shem Tov tenía que resolver un asunto de la máxima dificultad, se recluía en un lugar determinado del bosque, encendía una hoguera y se concentraba en una plegaria silenciosa. Y lo que pedía, se realizaba.

Cuando, una generación más tarde, el Maggid de Meseritz se encontraba en una situación semejante, acudía al mismo lugar del bosque y decía: «Nosotros ya no sabemos encender el fuego, pero aún sabemos la oración». Y lo que pedía se realizaba.

Pasó una generación más y el rabino Moshe Leib de Sassov tuvo que enfrentarse a un reto similar. Fue igualmente al bosque y dijo: «Nosotros no sabemos encender el fuego, tampoco conocemos los misterios de la plegaria, pero conocemos aún el

lugar preciso del bosque donde sucedía todo, y con eso es suficiente». Y fue suficiente.

Una generación más adelante, el rabino Israel de Rishin se vio también acuciado por problemas urgentes. Pero permaneció en su casa sentado en su silla y dijo: «Ya no sabemos encender el fuego, tampoco sabemos decir las plegarias, ni tan siquiera conocemos el lugar exacto del bosque, pero todavía podemos contar la historia». Y la historia que contó tuvo el mismo efecto que las prácticas de sus predecesores.

Espero que al terminar este capítulo haya quedado perfectamente claro por qué este cuento tiene un profundo significado conservador.

LA VEJEZ NO ES NECESARIAMENTE UN AXIOMA MORAL

La vejez es un axioma físico en el sentido de que, aunque se presenta inesperadamente (nada me ha cogido más desprevenido en mi vida que la llegada de mi propia vejez), su presencia es tan clara y distinta que no puede dudarse de la misma; pero trae consigo demasiados achaques para que pueda servir de principio sobre el que sustentar una teoría sensata de un conservadurismo no reumático. No es un axioma moral. Por eso el conservadurismo no es —no puede serlo— la ideología de los jubilados. Si bien los jubilados tienen motivos para ser conservadores debido a su experiencia, los jóvenes aún tienen más, debido a su inexperiencia. Pero estos motivos no se defienden a sí mismos, sino que necesitan ser proclamados y defendidos.

A Jonathan Haidt, un profesor de ética del liderazgo de la

Stern School of Business y autor de un libro titulado *The Righteous Mind*, se le ocurrió pedir a los centenares de psicólogos sociales que asistían a un congreso, que levantaran la mano según se identificaran con las etiquetas ideológicas que les iría mostrando. El 80 % se consideró de izquierdas o de centro izquierda; el 2 %, centrista o moderado; el 1 %, liberal. Nadie admitió ser conservador. Estoy convencido de que las cosas están cambiando y que en el conjunto de Europa, con la excepción de España (donde nadie quiere ser públicamente ni de derechas ni conservador), es hoy más fácil declararse heterodoxo, es decir, conservador, que hace treinta años, posiblemente porque han visto con más claridad que nosotros cómo se agostaba el optimismo revolucionario de la izquierda y el progresismo se hacía pesimista a medida que iba sustituyendo la ideología de clase por discursos heterogéneos sobre los traumas, estigmas y descontentos sufridos por diferentes grupos (es lo que se ha dado en llamar *politics of identity*), cosa, por cierto, de la que los obreros parecen tomar buena nota. En nuestras universidades está imponiéndose un estereotipo teóricamente poco consistente, pero políticamente muy eficaz, que presenta al conservadurismo como un conjunto de prejuicios trasnochados y añoranzas de un pasado en el que el servicio sabía cuál era su lugar y los pobres, educados en la resignación, cedían disciplinadamente el paso a los ricos con la esperanza de ser recompensados con un gesto caritativo. En definitiva, el conservadurismo universitariamente en curso vendría a ser algo así como el proyecto que da cobertura ideológica a quienes quieren salvaguardar a ultranza los privilegios adquiridos y, sobre todo, heredados, por una minoría elitista.

A una institución conservadora se le supone poca luz natural, mucha pátina, atmósfera estancada, paredes con cuadros de marcos ampulosos mostrando severos retratos de hombres blancos muertos y señores maduros con cara de retratos de sí mismos, cómodamente sentados en mullidos sofás fumando en pipa parsimoniosamente mientras observan con un aparente desinterés las oscilaciones de la Bolsa, creyendo que aún continúan dirigiendo los negocios que desde hace décadas controlan sus gestores.

El estereotipo ha triunfado hasta el punto de que no estoy seguro de que podamos hablar en España de una tradición viva del pensamiento conservador. Dudo incluso que haya entre nosotros un pensamiento conservador políticamente activo. Esto no significa que no haya políticos discretamente conservadores, instituciones discretamente conservadoras, discretos historiadores del conservadurismo o discretos impulsos conservadores en la sociedad, sino que ni los políticos, ni las instituciones, ni los historiadores, ni los impulsos se expresan a sí mismos en un pensamiento conservador bien articulado, optimista, sugestivo y capaz de hacer frente a los retos del presente.

Y, sin embargo, hay fuerzas profundas en la realidad de las cosas humanas que, al mismo tiempo que impiden que nuestras sociedades sean exclusivamente modernas, nos animan a buscar, como proponía Maura, «nuestra fuerza en la opinión pública».

NADA MODERNO Y MUY SIGLO XXI

El deporte intelectual preferido de muchos «ilustrados» ha sido ridiculizar todo cuanto consideran que dificulta el triunfo

de «las ideas nuevas», ya que si son nuevas… ¿cómo no han de ser buenas? John Stuart Mill trató a los conservadores de «the stupid party» y Feijoo, de «cerebros callosos» para quienes «toda novedad es mentira; toda vejez, axioma», que «en oyendo o leyendo algo contra la común opinión, tocan a novedad, como a fuego». Esta caricatura, tan cómoda, ahorra el debate de ideas y no sé si por eso mismo ha acabado imponiéndose socialmente en España, donde es mucho más llevadero pasar por liberal-conservador o, simplemente, por centrista, que por conservador, para evitar que le cuelguen a uno el sambenito de casposo opositor a cualquier «incremento de las libertades». Nuestros medios de comunicación, siempre dispuestos a sumarse al desfile triunfal de lo moderno, aportan sin problemas de conciencia profesional su grano de arena a la confusión y cuando se ven obligados a dar cuenta del triunfo electoral de una opción conservadora, aquí o en cualquier sitio, lo hacen con indisimulado dolor y recurriendo frecuentemente al manido sofisma de un supuesto voto cautivo de los menos educados (prefieren reservar el sustantivo «trabajador» para los votantes de izquierda). No negaré que hay conservadores perdidos en la nostalgia del pasado, como hay progresistas perdidos en la nostalgia del futuro, pero aquellos no me parece que representen sino un conservadurismo acartonado y sin cintura al que aquí daremos el cariñoso nombre de paleoconservadurismo.

El oscurantismo del conservadurismo sólo se sostiene gracias a la falsa imagen que proyecta sobre él la Guardia Roja del tiempo.

En abril de 1843, en un artículo titulado «La fuerza del poder y la monarquía», Balmes desarrollaba una reflexión que no ha perdido vigencia:

> Hombres que tan inconsiderablemente condenáis todo lo antiguo, que creéis haber iluminado el mundo, que os figuráis a la humanidad envuelta en gruesas tinieblas hasta que vosotros las disipasteis con los vivos resplandores de la filosofía, no reprochamos, no, vuestra conducta […], pero sí tenemos derecho a exigiros que meditéis algo más sobre vuestros principios, que no achaquéis tan livianamente a fanatismo y apocamiento, lo que anduviera guiado por profunda sabiduría, que no os imaginéis que la humanidad marchaba a la decadencia y envilecimiento si vosotros no hubieseis venido a torcer su carrera. Si demandáis tolerancia para vuestras opiniones, dispensadla vosotros a las ajenas.

Que esto lo diga Balmes tiene especial relevancia. ¿Hubo alguien entre el clero católico español más consciente de lo que significaba la industrialización y «el gusto científico del siglo» y menos apegado a las nostalgias prerrevolucionarias que lastraban la acción política del paleoconservadurismo? La preocupación de Balmes, conservador cabal, nunca fue cómo frenar el cambio histórico, sino cómo dar forma a un pensamiento que «ni desprecie lo pasado, ni desatienda lo presente, ni pierda de vista el porvenir». Cuando escribe las anteriores palabras está haciendo lo posible por conseguir poner fin a las guerras civiles mediante el matrimonio de Isabel II con el pretendiente carlista, el conde de Montemolín (futuro Carlos VI), a quien ofrece argumentos para que publique un manifiesto que, en aras de la reconciliación, diría:

> Durante los vaivenes de la revolución se han realizado mudanzas trascendentales en la organización social y política de España, algunas de ellas las he deplorado ciertamente como cumple a un Príncipe religioso y español; pero se engañan los que me creen ignorante de la verdadera situación de las cosas y con designio de intentar lo imposible. Sé muy bien que el mejor medio de evitar la repetición de las revoluciones no es empeñarse en destruir cuanto ellas han levantado ni en levantar cuanto ellas han destruido. Justicia sin violencias, reparación sin reacciones, prudente y equitativa transacción entre todos los intereses, aprovechando lo mucho

bueno que nos legaron nuestros mayores, sin contrarrestar el espíritu de la época en lo que encierra de saludable. He aquí mi política. No hay sacrificio compatible con mi decoro y mi conciencia a que no me halle dispuesto para dar fin a las discordias civiles y acelerar la reconciliación de la Real familia.

En la Corte de Madrid rechazaron sin miramientos los esfuerzos de Balmes. Isabel se casará con Francisco de Asís de Borbón y el país pagó con su sangre el precio de esta ceguera. Decepcionado al constatar que lo necesario no resulta en política siempre inevitable, Balmes se deja arrastrar por el desaliento. «Yo no puedo detener —le escribe a su amigo Viluma el 23 de septiembre de 1846— las borrascas que van a desencadenarse ni nadie tampoco: quien lo intente se estrellará […]. ¡Pobre país! —concluye—. Siempre el poder militar, como si gobernar fuese pelear y una nación pudiera convertirse en un campamento.»

Hay debilidades muy humanas que un conservador no se puede permitir, como la de hacer abstracción de la realidad efectiva, que es la única realidad política, para entretenerse en las alternativas del «¿qué hubiera ocurrido si…?». Estos divertimentos ayudan poco a entender —y aún menos a aceptar — la naturaleza de las cosas humanas, aunque puedan aclarar la de las literarias. Puede ser tentador entretener el ocio con la melancolía de las imágenes de lo que pudiera haber sido si Jovellanos o Balmes se hubieran salido con la suya, pero cuando nos perdemos en estas divagaciones estamos incapacitándonos para comprender eso característico de las cosas políticas que se pone de manifiesto en la diferencia entre lo deseable y lo real.

Hace ahora cien años, Ortega y Gasset se estrenaba en *El espectador* presentándose como «nada moderno y muy siglo XX». La reivindicación del conservador de nuestro tiempo debería ser

de este tenor: «Nada moderno y muy siglo XXI». Ser moderno quiere decir estar tan sometido a la mística autoridad de lo que se lleva, que no se ven las ideas que nos llevan, porque discurren subterráneamente bajo nuestros pies. Ahora bien, si uno se detiene a contemplar la amplitud circundante y se sitúa al margen del desfile común hacia el futuro, no tardará en descubrir, con Arthur Ranc (*communard*, redactor de *L'Aurore* y fundador de la *Gauche démocratique*), que *on est toujours le réactionnaire de quelqu'un*. Inevitablemente, en arte y en política, siempre somos un reaccionario para alguien. Los socialistas, desde Largo Caballero a Felipe González, pasando por Mitterand, han acumulado abundantes pruebas al respecto. ¿Qué significa, entonces, *reaccionario*?

UN EJERCICIO DE CIRCUNSPECCIÓN DE LA AMPLITUD CIRCUNDANTE

Detengámonos pues a contemplar lo que nos rodea. Si abrimos bien los ojos se nos mostrará muy pronto algo muy elemental pero con frecuencia ignorado por quienes sólo sienten apego al desapego: que no es verdad que todo pase. No pasa ni tan siquiera lo que creemos perdido en el olvido, porque en la medida que nos ha pasado, ha contribuido a configurarnos. El pasado nos envuelve en nuestra vida cotidiana tanto en nuestros pensamientos (no podríamos pensar si sólo tuviéramos presente), como en nuestra manera de habitar nuestras ciudades y nuestros campos. Lo que hace falta es saber si estamos dispuestos a poner en cuestión todos los muros invisibles que nos impiden acceder a esta herencia colectiva.

Comencemos por nuestras ideas, que parecen tan nuestras. La

mayor parte de ellas son residuos regurgitados de sistemas filosóficos y religiosos que hace tiempo estuvieron muy vivos: alma, virtud, patria, bien, causa, materia, forma, idea, dialéctica, diálogo, justicia, erotismo, hombre, ironía, mito, ciudad, técnica, arte, útil, voluntad… Las palabras que utilizamos para clarificar nuestro presente poseen su propia historia y suele ser tan compleja que para comprenderlas hemos de salir del presente y reconstruir su genealogía. Necesitamos viajar al pasado para entender bien lo que nombramos cuando creemos nombrar lo que tenemos ante los ojos. No es un viaje difícil. Basta con abrir los grandes libros de nuestra tradición. Comprobaremos que, en cierta medida, los grandes autores del pasado están más vivos que nosotros. La prueba de ello es que toda persona con una cierta formación cultural cuando abre un gran libro teme más defraudar a su autor que ser defraudado.

En los grandes libros hay, si se los sabe escuchar, una defensa de nuestros derechos a aspirar a la excelencia.

Las voces de los grandes hombres pueden apagarse precisamente porque no han dejado sus obras en fideicomiso expreso a nadie. Pero por eso mismo están a nuestra disposición si nos consideramos fideicomisarios competentes «de los mayorazgos de la inteligencia» (la expresión es del conservador Severo Catalina, fiel servidor de Isabel II).

Salgamos ahora a leer el paisaje, a captar las melodías de nuestro mundo. Encontraremos el trazo del pasado en la misma modulación de la geografía que tenemos ante los ojos: la geometría de los campos de cultivo, los caminos, los recodos, los bancales, las ermitas, los vados, las fuentes, las lindes… El paisaje es un libro abierto que nos cuenta la lenta transformación de la naturaleza por medio de la cultura… Esas

ruinas ante las que podemos pararnos para afirmar como Quevedo: «tendrán sentido»… Aquellas jotas que echo tanto en falta cuando recorro los campos de cultivo de mi pueblo, sustituidas por el rugir impersonal de los motores. Los nombres de los ríos, las llanuras, las montañas… la memoria de que aquí, en este preciso lugar, sucedió esto o aquello… Claudio Sánchez-Albornoz rememora emocionado desde el exilio sus paisajes más queridos:[2] «Veo también, al otro lado del anchuroso valle Amblés, el castillo de *Más que os pese*. Se alza sobre un altivo cerro que señorea las tierras del pueblo de Sotalbo. Poéticos nombres los de muchos lugares de mi tierra: Madrigal, Hoyo-casero, Soto-albo, Solo-Sancho, Son-soles, Ama-vida, Ojos-albos, Tornadizos, Vico-lozano, Salva-Dios y la Hija de Dios; estos dos incluso comparables al más extraño de los nombres geográficos que me son conocidos: el de una altura de las cercanías de Belchite, llamada *La novia del viento*». Quien ama cuanto le circunda entiende bien por qué cuando los masáis fueron trasladados de sus tierras ancestrales a nuevos territorios, decidieron poner a los nuevos paisajes los nombres de los antiguos para encontrar en lo nuevo algo de los ríos y colinas que habían dejado atrás y poder así orientarse entre lo diferente. Entiende igualmente al Azorín que en los campos de Pulpillo siente la presencia de «las almas tumultuosas y desasosegadas» de Palafox, Teresa de Jesús o Larra.[3]

Entremos en la ciudad. El pasado nos sale al encuentro en el trazado de las calles, en la distribución de los espacios públicos, en los monumentos civiles y religiosos, en el diseño de las fachadas, en los apellidos de los ciudadanos… en la piedra espiritualizada de las iglesias… Cada ciudad nos muestra en su fisonomía un estilo peculiar de vida. Lo ha explicado muy bien

Ortega en su *Introducción a un don Juan* (1921) hablando de la capital de Andalucía: «En una ciudad milenaria como Sevilla, que ha servido de lecho y de cauce a tantas civilizaciones, se halla todo impregnado de densas advertencias: cada cosa palpita cargada de mil alusiones, y es para el viajero sensible llegar a Sevilla penetrar en un sonoro enjambre de abejas espirituales, hechas de oro y de temblor, que le asaltan presurosas e innumerables y aspiran a dejar en el alma transeúnte, a la vez, su aguijón y su miel».

Regresemos ahora al interior de nuestras casas. ¿No se nos ofrece sintetizada toda la historia humana en un humilde trozo de pan, en unos zapatos, en el mando a distancia del televisor? ¿No hay un destilado del trabajo de siglos tras un interruptor eléctrico? Cada objeto cotidiano es un eslabón de una cadena inmemorial de transmisión del conocimiento práctico, el residuo material de la experiencia de muchas generaciones. Para quien tenga despierto el sentido histórico, no hay un objeto tan sencillo en una casa que no sea un valioso documento histórico de cómo hemos llegado a ser lo que somos.

Sin memoria, no hay circunspección; y sin circunspección, no hay conducta prudente. No se puede ser conservador por ignorancia del valor de lo moderno. Se es conservador cuando se sabe que lo que se ama en lo moderno forma parte también de un mundo de segunda mano.

EL COMPROMISO CON LAS DIFERENTES DIMENSIONES DEL TIEMPO

El conservadurismo es un compromiso con las diferentes dimensiones del tiempo. Por esto el conservador no es —objetivamente hablando— un reaccionario. El reaccionario vive

tan asomado al pasado como el revolucionario vive asomado al futuro. Uno idealiza el ayer y otro el mañana, pero ambos ven el presente como lo que no debería poder ser. Es o un «ya no» (las ruinas de lo que fue) o un «aún no» (la promesa de lo que será). El reaccionario vive de nostalgias inalcanzables y el revolucionario de esperanzas ciegas. A diferencia de ellos, el conservador pretende darle profundidad y densidad al presente porque sabe que cada día se adentra un paso en el futuro. Por eso tiene en tanta estima el hilo de Ariadna de la memoria, que, al fin y al cabo, es siempre un asunto del presente. ¿Qué es pensar, sino poner en relación crítica la memoria (en tanto que residuo que han dejado en nosotros las experiencias vividas al pasar), la experiencia presente y las expectativas?

Si el paleoconservador vive en la espera de que el futuro repita lo mejor del pasado, el revolucionario vive esperando que los bienes del futuro compensen todas las penurias del presente y del pasado. La utopía paleoconservadora es un pasado idealizado y la utopía moderna, un futuro idealizado.

El revolucionario, que es el futurizador impaciente, sueña con tanta intensidad en el mañana que el hoy le parece vacío de sustancia. Padece lo que Michéa llama el «complejo de Orfeo», una pulsión ideológica que le impide mirar hacia atrás. Recordemos a Trotski, que mirando hacia la utopía veía un hombre nuevo, «incomparablemente más fuerte, más sabio y más sutil. Su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más melodiosa. Las formas de su existencia adquirirán una cualidad dinámicamente dramática. El hombre medio alcanzará la talla de un Aristóteles, de un Goethe, de un Marx».[4] Frente a este monstruo de perfección, el hombre real, cotidiano, no puede menos de empequeñecerse, de verse sí

mismo como un defecto a reparar.

Una sociedad alimentada con un monorrégimen de pasado, es una sociedad de digestiones lentas, dispéptica, condenada a sucumbir bajo el peso de sus recuerdos; pero una sociedad alimentada con un monorrégimen de futuro (que en algunos aspectos relevantes es la nuestra) está permanentemente hambrienta, condenada a devorar innovaciones, sin nutrirse de ninguna.

El conservador acepta, con Burke, que la sociedad es la continuidad de los muertos, los vivos y los que han de venir. Para que la continuidad sea efectiva, los muertos también tienen derecho a mandar sobre los vivos. Hay que subrayar el «también», porque no se trata de cederles el mando en exclusiva, sino de concederles el honor de consejeros de la conducta prudente. Vázquez de Mella se apropió de esta idea con estas palabras: «Siento la solidaridad, no sólo con los que son, sino con los que fueron, y por eso la siento con los que vendrán».[5]

Juan Valera, el español del siglo XIX que, según Eugenio d'Ors, «fue a la vez más castizo y más cosmopolita, el que supo más, a la vez, de mística y de repostería, de metafísica y de rigodones», le escribe a Menéndez Pelayo desde Lisboa, donde era embajador: «Créame, los bárbaros no vienen del Septentrión: están en casa» (5 de febrero de 1883). Los bárbaros son los que no saben vivir en el presente si no es parasitándolo con la añoranza o de pasado o de futuro, convirtiendo así la actualidad en un paréntesis o «un mientras tanto», una estación de paso, un lugar en el que nadie desea echar raíces, carente de interés intrínseco.

Nadie ha criticado con más agudeza a los inmovilistas que

Jaime Balmes en su *Pío IX*, que tantas animadversiones le ganó entre los católicos más reaccionarios. Vio de manera diáfana que «hay algo en la marcha de los acontecimientos que no cabe en moldes mezquinos; hay algo en la corriente de las ideas que pasa por entre las vallas de las bayonetas; hay algo en la agitación presente y en los secretos del porvenir que no se encierra en las carteras diplomáticas. Es preciso no confiar demasiado en los medios represivos porque la experiencia los muestra débiles; a ideas es necesario oponer ideas; a sentimientos, sentimientos; a espíritu público, espíritu público; a la abundancia de mal, abundancia de bien; a constancia en disolver, constancia en unir; a tenacidad en trastornar, perseverancia en organizar». Quien desee vivir en el presente ha de atreverse a mirar de frente, pero prudentemente, a lo nuevo, «y no lanzar un ¡ay! de espanto a cada paredón que se desploma en los antiguos edificios del mundo político. Todo lo humano envejece».

Si alguien cree que el pensamiento político de Balmes ha perdido su vigencia, es que no lo ha leído: «¡Ay de las instituciones cuyos custodios no vigilen para irlas acomodando a las necesidades de la época! El mundo marcha; quien se quiera parar será aplastado, y el mundo continuará marchando».

En definitiva: quien quiera evitar desplomes y ruinas, que haga reparaciones y reformas. «¿Queréis evitar revoluciones? Haced evoluciones.» Para influir en política, nos repite Balmes en diversas ocasiones, hay que respirar el aire de nuestro tiempo «y aceptar las condiciones y medios de lucha establecidos por las ideas y las costumbres de la sociedad moderna».

Pero para respirar el aire de nuestro tiempo y entender sus ideas y costumbres, no hay que ser sólo moderno.

No hay nada que dificulte más a muchos modernos la visión del presente que su necesidad imperiosa de querer ser sólo modernos.

Cuando yo era niño a todo el mundo le parecía evidente que progresar era trabajar menos que tus padres, ganar más y llevar una vida más desahogada y, tal como se decía entonces, «con más posibles». Se creía que el progreso estaba al alcance de quien pudiera permitirse —con frecuencia gracias al sacrificio de toda la familia— abandonar el pueblo y estudiar bachillerato en una ciudad importante. Uno podía, evidentemente, negarse a progresar, pero no podía evitar ver cómo otros progresaban. El progreso, en este sentido, era lo deseable, lo que todo padre desea de manera espontánea para sus hijos. Al fin y al cabo, la idea de progreso no es —¿no era?— sino el resultado de la inflación ideológica de lo deseable. Todos sabíamos que había que pagar algún precio por el progreso: para los pobres, el de un cierto desarraigo, pero lo ganado parecía manifiestamente superior a lo perdido.

Reinhart Koselleck cuenta, en su *Historias de conceptos*, que en un pueblecito alemán de finales del siglo XIX, el hijo mayor «de una familia de artesanos hizo la confirmación. Al volver a casa, le dieron una sonora bofetada, por última vez, y a continuación pudo sentarse a la mesa». Hasta ese momento, siguiendo la costumbre, tenía que comer de pie, como cualquier otro niño. Pero aquel día sucedió también algo extraordinario. El padre invitó a su segundo hijo, que aún no había sido confirmado, a sentarse en la mesa con los demás sin recibir la bofetada. «Cuando la madre le preguntó sorprendida qué

significaba eso, el padre respondió: "Se debe al progreso".»

Este «progreso» del que hablamos no era el filosófico del que trataban con rigor escolástico los políticos y los revolucionarios diseñadores de utopías, sino, por decirlo así, su versión de andar por casa. Las gentes sencillas intuían que había que ir adaptándose a lo nuevo y no se entretenían preguntándose por las razones últimas que los empujaban a hacer lo que hacían. Actuaban como acostumbramos a actuar la mayoría, con una mayor claridad sobre lo que tenemos que hacer que sobre el sentido exacto de lo que hacemos. La filosofía del progresismo histórico fue otra cosa. Fue el esfuerzo filosófico por declarar caducada la relación prudente entre el saber y el hacer, sustituyéndola por una confianza a machamartillo en un supuesto saber sobre el progreso humano que entre los revolucionarios franceses era la filosofía y entre los posmodernos, la tecnología. Hoy somos escépticos sobre el saber filosófico sobre la historia, pero mantenemos la convicción de que no podemos quedarnos rezagados, y para ello disponemos de la «innovación». El progreso se ha metamorfoseado en innovacionismo y el revolucionario en tecnólogo.

La innovación no puede identificarse con el progreso porque avanza a un ritmo mucho mayor que nuestra inteligencia para prever sus consecuencias. Los innovacionistas no poseen una imagen clara del futuro, pero no por ello dejan de esforzarse por anticiparlo. Alguien podrá decir que algo semejante era lo que hacían los progresistas, pero estos poseían —aunque borrosa— una meta idealizada que les servía de orientación, mientras que el innovacionismo es un progreso sin meta que a menudo va acompañado de los negros presagios de la distopía.

El innovacionista no puede ser progresista porque no tiene ni

idea de qué puede estar incubando la innovación que saca al mercado. No deberíamos olvidar la crisis —mejor: el hundimiento— de las empresas tecnológicas vinculadas a internet, las llamadas «puntocom». Nadie quería perder el tren de la nueva economía y una burbuja fue creciendo inflada por algo tan viejo como la especulación. El boom provocó 5 billones de pérdidas en los valores de estas empresas de marzo de 2000 a octubre de 2002. Recordemos también el entusiasmo con que en España se presentó una empresa como Terra. Las burbujas parece que han venido para quedarse. Intuimos que una u otra se puede estar inflando bajo nuestros pies, pero no estamos seguros de cuándo un magnífico negocio está anticipando una debacle económica.

Si el progresista, en palabras de Fernando de los Ríos, «sólo tiene caricias para el mañana, que es quien puede aportar satisfacciones al mundo de la esperanza», el innovacionista sólo tiene caricias para lo inminente porque es quien puede aportar satisfacciones al mundo de su impaciencia. El innovacionista no puede hablar de esperanza porque toda esperanza está para él enferma de caducidad, carece de aquella fe ciega en el orden y la armonía natural que nutría la acción de los ilustrados.

A mediados de diciembre, pocos días antes de que se acabase el trimestre escolar y comenzaran las vacaciones de Navidad, el director de un colegio de la ciudad de Barcelona se puso en contacto conmigo porque quería explayarse comentándome lo que le acababa de suceder. Había recibido una nota manuscrita de una madre comunicándole que su hijo de 9 años pasaba a llamarse Jennifer y su hija de 12, Marc. El director me comentaba que no estaba, en absoluto, de acuerdo con la conducta de la madre, pero que el claustro de profesores había

decidido no oponerse a su decisión. No les parecía bien que a unas edades tan tiernas la madre aceptara este cambio, sin esperar un tiempo prudencial, pero temían que de oponerse a sus deseos, el centro educativo se convirtiera en el foco del interés de la prensa y en motivo de polémica. Así que callarían y aceptarían los hechos. El primer día de clase posterior a las vacaciones de Navidad, recibió otra nota manuscrita. El niño seguía adelante con su cambio de género, pero la niña se lo había pensado mejor y seguiría siendo la que era.

Lo que me llamaba —y me sigue llamando— la atención es que una problemática de tan profunda dimensión educativa como esta no pueda ser analizada conjuntamente con los profesores, sino que se les comunique a estos por escrito una decisión inapelable que, como hemos visto, después no resultó ser tan inapelable. Pero, sobre todo, lo que me dejó pensativo fue la actitud de los profesores ante el cambio: la sumisión reticente pero silenciosa. Lo sucedido no se correspondía con los cambios que se hubieran considerado tradicionalmente como progresistas, porque no se salía colectivamente al encuentro de lo nuevo, no se proponía, no se avanzaba colectivamente hacia el futuro, sino que se prefería el sometimiento al escándalo. El miedo a herir una identidad autoafirmada pesaba más que las reticencias del profesorado respecto a la conveniencia psicológica de aceptar acríticamente esa autoasignación. Frente a este miedo, la madre estaba segura de lo que en cada momento hacía, sin preocuparle saber si había o no coherencia entre dos momentos sucesivos. Esa seguridad se la otorgaba la visión tecnológica del cambio de sus hijos. En el fondo se trataba de sustituir unas piezas por otras. ¿A quién le podría parecer mal tal cosa?

Los maestros y profesores son testigos de un profundo cambio que está teniendo lugar en lo que podríamos llamar la retórica de la justificación. La madre de estos niños no ofrece argumentos de ningún tipo para justificar su decisión, sino que da por hecho que en su casa han tomado una decisión sobre una materia que nadie tiene derecho a poner en cuestión y si alguien lo hiciera, consideraría su actitud como una intromisión injustificada. Hoy, lo relacionado con la autodefinición de la persona en cuestiones diversas, principalmente en las de género, no admite réplica. Este cambio tan radical en los usos políticos del lenguaje es otra de las manifestaciones del innovacionismo y de la reducción de lo real en aras del incremento de lo posible.

El aire de los tiempos es el que respiramos. No tenemos otro. Pero no estamos obligados a rendirnos incondicionalmente a su régimen. Podemos negarnos a ser sólo modernos, que no es poca cosa.

Como ya hemos dicho, lo moderno —lo hodierno— ya no significa una mera situación cronológica en la línea del tiempo. Se ha convertido en un valor en sí mismo e incluso en un deber. Hay que innovar porque tenemos el deber de ser innovadores y no perdernos en la carrera hacia el futuro. Hay que innovar porque lo que nos interesa es lo nuevo.

El moderno innovador no ve en el presente una rica herencia del pasado, sino, exclusivamente, la anticipación del mañana. Vive en la fascinación de la continua inminencia de lo nuevo, en el límite del tiempo, convencido de que ser, es ser mejorable y se presta a esa mejora con entusiasmo, rindiéndose incondicionalmente a lo que intuye que está brotando ante él. La forma emergente tiene para él más atractivo que la forma realizada. En conclusión, para el innovacionista, la tecnología es

más útil que la prudencia.

El innovacionismo es la transformación de la innovación en una expectante rutina, en una fascinación por el surgir tecnológico de novedades tan frágiles que el contacto con el consumo las envejece con la misma inmediatez con que Midas transformaba en oro todo cuanto tocaba. En el innovacionismo el movimiento importa más que el contenido, porque en el último producto que acabamos de comprar, están ya insinuados sus desarrollos tecnológicos inmediatos, que es lo que comenzamos a desear cuando apenas hemos tenido tiempo de disfrutar de nuestra compra. Nos desprendemos de lo que tenemos sin haber aprendido a utilizar todas sus posibilidades porque lo innovador es una señal de estatus. La carga axiológica no recae tanto sobre el contenido de lo nuevo como en la promesa de superación que nos sugiere.

No diré, como don Atilano Dehaxo Solórzano, eminente benedictino cántabro, que los novadores tienen al diablo por maestro, pero sí que no es seguro que tengan un ángel clarividente por guía.

COMPENSANDO LO QUE EL TIEMPO RELEGA AL OLVIDO

Lo repito una vez más: el conservador no se niega a ser moderno, sino a ser sólo moderno. En este adverbio, «sólo», se encuentra su diferencia específica. Su pretensión es mantener al presente en la posición que le corresponde, que es la de un entrambos fértil. Intenta preservar el cambio orgánico del mundo de la vida mediante la memoria agradecida del pasado, la circunspección del presente y la esperanza confiada, pero sin panglosismos, en el futuro. El pasado no es para él un mero

cementerio del mundo en desuso. Quiere enriquecer la tradición buscando los caminos que ya han sido abiertos por la propia tradición, para renovar así lo que ha recibido de sus padres. Sabe que la tradición nunca está hecha, siempre se está haciendo; que la tradición es transmisión del desarrollo vivo de lo nuestro, la historia leyendo el presente.

Los pueblos poderosos son los que actualizan sus tradiciones, tienen confianza en sí mismos y creen en su capacidad para afrontar el futuro. Juan Valera —que es un liberal que por tener alma conservadora aparece en estas páginas— lo dice así en sus *Estudios críticos*: «Si hay, y conviene que haya, profetas para que columbren lo porvenir, son asimismo necesarios los guardadores de la antigua sabiduría y de la experiencia de los siglos; aquellos que, sin poner obstáculo al progreso, le siguen y prudentemente le ordenan; aquellos que conservan, como el arca de una nueva alianza, las tradiciones que han de legitimarle, santificarle y hacerle fecundo, enlazándole con lo pasado».

En este proyecto de no ser sólo moderno el conservador no sólo no es un excéntrico sino que sintoniza muy bien con una corriente de la modernidad que se resiste a abandonar el pasado en los desvanes del presente. Mientras que los gobiernos gastan cada vez más recursos fomentando la innovación, algo en las sociedades —algo no meramente circunstancial o anecdótico, sino profundo— siente la necesidad de compensar su caída en el futuro con formas cada vez más institucionalizadas de rememoración del pasado. Como bien ha observado Odo Marquard, el moderno muestra una sorprendente necesidad de compensar lo que el tiempo pretende entregar al olvido. Por eso nuestra época innovadora es también una época recuperadora. Buscamos las recetas de la abuela y productos «del campo»,

añoramos los tomates que sabían a tomate, ponemos chimeneas en nuestras casas de protección oficial, valoramos el buen trabajo artesanal, visitamos paisajes naturales que parece que no hayan sido hollados por el hombre, la ecología se presenta en alguna de sus variantes como una religión ancestral, nos interesa nuestra genealogía, confiamos ciegamente en medicinas alternativas porque supuestamente provienen de «prácticas terapéuticas milenarias», las naciones no dejan de celebrar las gestas de su pasado que consideran más dignas de ser rememoradas, abrimos tiendas en lugares chic de las ciudades para poner a la venta productos *vintage*, nos manifestamos en contra de la «apropiación cultural» para preservar así lo genuino de cada cultura (el mestizaje, tan defendido hace unos años, ha perdido valor ideológico), hemos elevado lo indígena y lo étnico a categoría moral… Somos innovadores, pero exigimos a las instituciones fidelidades seguras (aunque las nuestras sean condicionales), a las personas que mantengan su palabra y a cada pueblo que preserve su patrimonio.

Los museos más paradójicos son los de arte moderno, que son monumentos estables a la vanguardia en los que descubrimos la rápida obsolescencia de lo nuevo. Un museo de arte moderno no deja de ser un entrañable monumento a la melancolía. Lo que nos dice es que todo lo que alberga ha dejado de ser vanguardia. Por eso, lo que esperamos del arte innovador es que sea diferente de lo que recogen los museos de arte moderno. Cuando más previsible sea el arte de mañana, más nos decepcionará. El museo de arte moderno merece su nombre si está continuamente abriendo nuevas salas que prolonguen el relato de la modernidad con capítulos inéditos. Todas las contradicciones de nuestro presente se exponen en un museo de

arte contemporáneo. Ahí está su valor: es un museo de antropología. Nos revela que el mundo humano no puede reducirse a la innovación sin negarse a sí mismo. Lo nuevo no parece ser posible sin la memoria de lo viejo. La capacidad humana para soportar la innovación es mucho más limitada de lo que los innovacionistas suelen pensar.

El conservador ha aprendido de su trato con la historia que quienes sobresalen de la uniformidad, o sea, los verdaderos innovadores, son muchas veces los que se resisten a la comodidad del mimetismo. Lo que perdura de una época suele ser aquello que supo plantarle cara, porque su rebeldía le ha permitido sobrevivir a su tiempo y encontrar sus contemporáneos en el futuro. La espuma que produce el bullicio del presente es lo primero que se lleva el viento de la actualidad en cuanto rola. Resistir al mimetismo podría ser entonces, por una suprema ironía de la historia, la forma más cabal de ser innovador. No estoy defendiendo una resistencia numantina a lo nuevo, sino la conveniencia de no rendirse incondicionalmente a los primeros emisarios que el futuro nos envía cada día.

LA FUNESTA MANÍA DE NO PENSAR O LOS LÍMITES DE LA NOVOLATRÍA

El innovacionismo es inseparable tanto de la explosión irrefrenable de las nuevas tecnologías como de una concepción de la tecnología como terreno supuestamente neutral, en el que confiamos poder deponer las armas ideológicas (propias del animal político) y aceptarnos como iguales (en tanto que animales ortopédicos). Las prótesis antropológicas —¿qué son,

en definitiva, las tecnologías?— no sólo aparentan carecer de tradición y de historia (no tienen nada que transmitir de sí mismas), sino que se nos ofrecen como herramientas posibilitadoras de la equidad universal. Frente a la pantalla de un ordenador lo relevante no es de dónde se viene, sino la velocidad de conexión. Las tecnologías se publicitan comercialmente como ontológicamente leves. Por sí mismas sólo serían un factor de multiplicación de lo que ya llevamos con nosotros. Pero —y aquí está la cuestión— lo que llevamos con nosotros es también nuestra diferencia.

Si, como sostiene Carl Schmitt,[6] a lo largo de la historia podemos seguir el permanente intento de los hombres por transformar los terrenos de lucha en terrenos neutros, la tecnología parecía ofrecer un paisaje idílico de progreso con ganancias sin pérdidas. Pero todo terreno neutral es inmediatamente ocupado por la política, convirtiéndose así en un terreno de enfrentamiento y polémica. Aparentemente, en el mundo de la técnica no hay nada ni remotamente parecido a las grandes polémicas teológicas, que resultaban inacabables. Los problemas técnicos parecen demandar respuestas técnicas, no dialécticas ni prudenciales, y por eso parecían ofrecer también «una objetividad bastante consoladora». Pero hoy sabemos que no hay dimensión de la política que no tenga su proyección en internet. Y no hablemos de la pesadilla de la evolución por prótesis que nos amenaza con hacernos «transhumanos» o del complejo prometeico (la expresión es de Günther Anders) que se nos despierta ante las promesas de la inteligencia artificial.

De la misma manera que, como le gustaba repetir a don Emilio Castelar, según la lógica moderna, «una idea progresiva, que ha vencido a otra idea reaccionaria, no puede a su vez ser

vencida sino por otra idea más progresiva aún», una máquina eficiente que ha vencido a otra menos eficiente no puede ser vencida sino por otra más eficiente aún. Nadie llora por la sustitución de la primera por la segunda. La supuesta neutralidad de la tecnología nos anima a abrirle de par en par las puertas de nuestras casas sin que nos importe tanto lo que puede proporcionarnos, como si es o no de la última generación. La fascinación por la novedad ni se resiente por la caducidad de los productos del mercado ni exige garantías de que el cambio traerá de manera clara una mejora objetiva. Existe entre los consumidores un prejuicio muy favorable hacia todo producto que acaba de salir al mercado. Y eso es lo que cuenta. No es evidente que el nuevo teléfono móvil que nos compramos nos vaya a dar un servicio mejor que el viejo. Lo que es cierto es que nos ofrecerá la posibilidad de hacer cosas que hasta su aparición publicitaria no echábamos en falta.

La moderna tecnología parece haber dado a la ciudadanía lo que demandaba y ella, indudablemente, está respondiendo con agradecimiento e incluso con veneración. No hay empresas que tengan mejor acogida entre los consumidores que las llamadas GAFA (acrónimo de Google, Apple, Facebook y Amazon). Han conseguido un milagro comercial. Son tan simpáticas que es de buen tono quedar con los amigos a sus puertas un sábado por la tarde. Son empresas «guais», que caen muy bien y definen nuevos estatus. Son emporios comerciales que nos abren las puertas del futuro.

¿Hay algo más alejado de una tienda tradicional que una tienda de Apple?

Si con el resto de las empresas mantenemos una actitud reticente, recelando de su capacidad contaminante, su relación

con los trabajadores, sus controles de calidad, etc., con las GAFA tenemos una fenomenal manga ancha. Han conseguido que las percibamos como si fueran un servicio público y les abrimos de par en par las puertas de nuestros centros educativos, dando por supuesto que su colaboración no puede redundar sino en una mejor educación de nuestros jóvenes. Alain Minc sostiene que el complejo «digital-político» es hoy más potente que el complejo «militar-industrial».[7]

Tocqueville, que escribió *La democracia en América* mucho antes de la revolución digital, ya veía en las sociedades democráticas «una agitación sin objeto determinado» a la que definió como «una especie de fiebre permanente que se traduce en innovaciones de todo género, y las innovaciones son casi siempre costosas». La actual revolución innovacionista es posible por la combinación de la «fiebre» innovadora de la democracia, las necesidades comerciales de las nuevas empresas tecnológicas, la carga axiológica de lo moderno y la preponderancia publicitaria del futuro en el mundo del animal ortopédico. La de la tecnología es una carrera en la que quienes llegan en las últimas posiciones han de sufrir la humillación de su postergación: se quedan inertes (sin arte… ni parte).

Sin embargo, las tecnologías, que resuelven muchos problemas, también crean otros nuevos y aunque sólo fuera por ello se demuestran incapaces de sustituir a la prudencia.

LA IZQUIERDA: DE PROGRESISTA A INNOVADORA

Quien primero se ha subido al carro de la innovación ha sido la izquierda, porque ha creído reconocer en los aires de los

tiempos su propio ADN. La izquierda no es una máquina y posee, ciertamente, notables tradiciones. Lo que no está claro es que quiera transmitirlas. Más bien parece exclusivamente interesada en mostrarse a sí misma como una energía de cambio, innovadora, que trae nuevos vientos y que, por encima de todo, no tiene nada de inmovilista.

En este sentido los intereses de la izquierda parecen coincidir perfectamente con los del innovacionismo. Sus respectivas miradas sólo tienen una dirección, la del futuro. No hay para ellas nada que conservar, sino mucho que anticipar porque, como se insiste machaconamente en los foros empresariales, sindicales o educativos, o nos preparamos para afrontar el futuro o éste nos caerá encima como una avalancha. El futuro es una amenaza para los rezagados.

La izquierda es, y no puede ser otra cosa, «el partido del cambio» o de «las fuerzas de progreso». No importa saber si el cambio será bueno o malo, lo único relevante es si es demandado por los sectores que se consideran de vanguardia, a los que la izquierda se dirige de manera muy prioritaria. Aquí parece encontrar hoy su identidad. El trabajador tradicional resulta ser menos innovacionista que otros sectores productivos, luego es menos progresista.

Lo importante es no quedarse atrás, no perder el ritmo… huir de la amenaza del futuro anticipándolo… El miedo real entre la izquierda parece ser cada vez menos el de la precariedad laboral y más el de la precariedad de la conexión.

COMPENSACIONES Y PERMANENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Cuentan que al encontrarse el gran hispanista inglés John Brande Trend ante un camino pedregoso de Mallorca a cuyos lados crecían unos olivos y una viña en pérgola, exclamó: «¡He aquí la civilización!».

Efectivamente, esto es la civilización: la permanencia del cultivo político de lo nuestro y de nuestras lindes para mantener prudentemente a raya a la naturaleza, que, sin embargo, siempre vuelve, como nos advierte Horacio.

Lo más permanente —lo más universal—- en el hombre es su búsqueda de sentido. La naturaleza quiere —por decirlo así— que el hombre viva, pero, sin embargo, no parece importarle mucho ni cómo vive, ni si es feliz o desgraciado (en esto se parece a la tecnología, capaz de ponerse al servicio tanto del sufrimiento como del bienestar). Sin embargo el hombre no puede permitirse la indiferencia: está condenado —sea o no consciente de esta condena— a dotar a la naturaleza de sentido. La naturaleza ha dejado la lógica y la moral en nuestras manos. Ella tiene suficiente con el garrote y las puestas de sol. Pero lo cierto es que tenemos manos y gracias a ellas podemos construir caminos pedregosos y viñas en pérgola.

El hombre no es un ser de temporada. Algo permanente en él lo obliga a reconocerse como hombre, a tratar de ser persona, a estimar y ser estimado, a sentirse portador de valor, a ser valorado por esto mismo, a anhelar valer, a abrazar la virtud (aunque sea ladrón, si es ambicioso, querrá ser el mejor ladrón), a lograr la amistad, a solicitar el saber, a atesorar noticias… Algo constante en él lo empuja a querer estar a la altura de lo que cree valer, a preferir, a evitar, a valorar… Algo permanente en él le hace insoportable el vacío anímico, el caos, el desorden, el ruido, el sinsentido… Todo hombre quiere poder contar el relato de su

vida a otros hombres sin que éstos se aburran ni huyan espantados.

El hombre que se ocupa de todo esto y se cultiva (el campo de cultivo es algo ganado de manera provisoria al bosque) es el animal político, es decir, el hombre *sensu stricto*. Ésta es la tesis que sustenta todo el entramado de este libro.

El hombre no llegaría a ser hombre si creciera aislado de la comunidad política. Dicho de forma más radical: para el hombre, el estado de naturaleza es la política. Es la copertenencia política. No tiene otro. No posee otra naturaleza que no sea la política. Ni hay ni hubo nunca hombres prepolíticos y ni hay ni habrá nunca hombres pospolíticos, aunque pudo haber antropoides prehumanos y quizás pueda haber antropoides poshumanos. El humano aislado de la política no existe. Los hombres no se hacen en un laboratorio. Por ello no cuidamos bien nuestra salud si nos desentendemos de la salud comunitaria.

DE BAAL SHEM TOV A SHLOMO PINES

Hemos comenzado este capítulo hablando del rabino Baal Shem Tov y lo cerraremos con otro judío, el ateo Shlomo Pines (1908-1990).

En la tumba de Shlomo Pines en Jerusalén está grabada esta sentencia de Spinoza: «No hay ningún pensamiento más ajeno al hombre libre que el de la muerte». Define bien su actitud ante la vida y el trabajo intelectual. Pines quiso ser un hombre libre de prejuicios, sectarismos y miedos. Respondiendo a una pregunta de sus alumnos sobre la actitud de muchos

intelectuales en la Alemania de Hitler, se limitó a decir: «Los profesores querían continuar siéndolo». No creía en los dogmas religiosos, pero desconfiaba de los dogmas de los ateos. Detestaba las dictaduras, el nacionalismo le irritaba y a los progresistas los miraba con escepticismo. No prestaba demasiada atención a los aspectos pragmáticos de la vida porque vivía fascinado con la historia de las ideas. Su curiosidad intelectual tenía el apoyo de una erudición que incluso resultaría abrumador intentar resumir. Dominaba seis lenguas orientales, el latín, el griego y varias lenguas europeas actuales. Era uno de los más grandes orientalistas de una generación irrepetible de extraordinarios orientalistas.

Desde 1940 hasta su muerte ocupó el puesto de profesor de filosofía medieval judía y musulmana en la Universidad Hebrea de Jerusalén y fue precisamente aquí donde defendió que no hay un cuerpo de doctrinas propiamente judías que haya sobrevivido intacto al paso del tiempo. Los judíos no se caracterizan, a su juicio, por compartir unas convicciones inmutables, sino por sentirse partícipes de una tradición en permanente reconstrucción. A partir de la destrucción del segundo templo, la diáspora se asentó en mundos culturales muy distintos (el helenismo, el islam y la Europa cristiana) y, como es natural, cada pensador utilizaba las herramientas intelectuales propias de su cultura circundante para entenderse a sí mismo, aunque también es cierto que intentaba mitigar la presión de la asimilación fomentando su sentimiento de copertenencia a un pueblo antiguo y peculiar. De manera inevitable el judaísmo derivó hacia una pluralidad de voces que, si bien no nos permiten hablar de rupturas, nos impiden afirmar una continuidad orgánica o una esencia inmutable en sus creencias.

El judaísmo, si no se quieren falsear los datos, sólo se puede mostrar en un relato histórico, no en una definición atemporal.

Pines niega que la idea de la elección del pueblo judío por Dios sea un producto espontáneo del judaísmo. A partir de una detallada evaluación de las fuentes, se cree en condiciones de demostrar que los judíos la recibieron de los chiitas, especialmente de su rama ismaelita. En la compleja historia del judaísmo, encuentra también la posibilidad de reconstruir la historia de la idea de libertad.[8] Si entendemos la libertad como un ideal hacia el que se tiende política o religiosamente, este concepto no se encuentra en la Biblia judía. Los términos bíblicos que remiten a la idea de libertad sólo aparecen en el contexto jurídico de la liberación de un esclavo o de un siervo. Las primeras apariciones de una idea política de libertad las encuentra en la Palestina del siglo I antes y después de Cristo, entre los judíos que se resistían al dominio romano reivindicando «la libertad», como se comprueba en los textos de Flavio Josefo. No crearon esta idea de la nada, sino que la tomaron en parte del mundo cultural grecorromano. Pero en Grecia y en Roma la libertad era, básicamente, un bien patrimonial de los hombres libres. Sólo entre los judíos pasa a ser una aspiración legítima a la liberación de un yugo extranjero. Con esta ampliación de su significado nació uno de los fenómenos más decisivos de la historia occidental, que ha tenido consecuencias bien conocidas para todos. Los judíos, pues, fueron el primer pueblo que, en una situación de dominación política, creó una ideología de la liberación ligada al eslogan de la libertad. Con Pablo, esta idea se interioriza y pasa a significar una liberación personal del yugo de la Torá (la ley de Moisés).

Mediante esta doble vía, la idea de libertad se integró en la

cultura europea y pasó a dar forma a un ideal laico de liberación política o personal que, muy a menudo, es estimado como un valor supremo. Spinoza jugó un papel decisivo en la culminación de este proceso. Probablemente debemos también a los judíos la convicción, hoy casi espontánea, de que la libertad siempre llega con la felicidad de la mano, que no deja de ser un prejuicio, aunque, quizás, saludable.

Pines ya no sabía encender el fuego, ni decir las plegarias, ni conocía el lugar exacto del bosque, pero contaba la historia de su pueblo y, al hacerlo, sus palabras reforzaban la fe que mantenían los judíos en sí mismos. El suyo es, a mi modo de ver, un magnífico ejemplo de hombre prudente. Nunca dudó de la conveniencia de transmitir una historia en cuyo origen se creía en la posibilidad de los milagros, porque si hay alguna posibilidad para milagros en la actualidad, se encuentra en la transmisión de esa fe que nuestros padres tenían en sí mismos.

Añado que el pueblo judío es el ejemplo más claro que nos ha proporcionado la historia de que la fidelidad a la transmisión no tiene por qué estar reñida con el fomento de la innovación.

No hace mucho mi amiga B., una venerable anciana judía parisina, me contaba que en su adolescencia, viendo las desgracias que se acumulaban sobre su pueblo, decidió que la condición de judía le resultaba demasiado onerosa. «¿Qué le dirías tú —me preguntó— a una niña judía de 12 años que quiere deshacerse de su herencia?» Lo único que se me ocurrió fue contarle la historia que transmite Gershom Scholem y añadirle el ejemplo de Shlomo Pines. Podría haberle dicho también, pero no me pareció adecuado inmiscuirme en sus convicciones, que Emil Fackenheim había añadido a los 613 mandamientos judíos, uno más, que formula así: «Los judíos

tienen prohibido otorgar a Hitler victorias póstumas». Por eso deben seguir creyendo en su Dios.

Se puede ser conservador de muchas maneras, pero no se es conservador, de ninguna manera, sin una educación de la mirada y del sentido del agradecimiento que nos permitan ver en nosotros los múltiples motivos que tenemos para sentirnos satisfechos de lo nuestro. No se puede ser conservador si no se agradece, sinceramente, lo que la transmisión ha puesto a nuestro alcance, si no se es capaz de ver en las cosas más que meras cosas. No se puede ser conservador si lo primero que se ve en las cosas es un déficit, motivos para poner mala cara y razones para irse de este mundo sin pagar.

2

El conservadurismo, la ideología de la preeminencia de la prudencia

¿ES EL CONSERVADURISMO UNA IDEOLOGÍA?

El historiador Henry Stuart Hughes dijo en una ocasión que el conservadurismo es la negación de la ideología y son muchos los conservadores que lo han tomado en serio, entre ellos el influyente intelectual norteamericano Russell Kirk. El problema es que cada uno ve la ideología según su ideología y así es difícil aclararse. Kirk, por ejemplo, la entiende como el proyecto planificado de crear un hombre nuevo tal como ha sido practicado en el siglo XX por el comunismo y el nazismo. Vista de esta manera, toda ideología sería una «doctrina armada», porque no solamente aspiraría a marcarle el paso a la historia humana, sino que se consideraría legitimada moralmente para combatir a todo aquel que se opusiera a sus pretensiones y, si se tercia, a todo aquel que se mostrase reticente o simplemente

tibio. Kirk toma esta expresión de Burke, que consideraba que la Ilustración se comportó, en manos de los revolucionarios franceses, como una *armed doctrine* a la que sólo cabría combatir con sus mismas armas. La revolución habría sido posible gracias a la alianza entre las ideas filosóficas y las armas, siendo aquéllas las que señalaban el blanco. Por eso ha de ser vista como la primera revolución filosófica. La primera en la que los filósofos, llevando el estandarte de su Señor (la Razón) con entusiasmo jugaron un papel decisivo como promotores, organizadores, autores e historiadores de lo sucedido. Hasta el punto de imponer la absurda tesis de que la Francia de 1789 se regía por las costumbres y tradiciones del siglo XIII.

El historiador francés Louis Madelin, en el capítulo segundo de su libro *Le crépuscule de la Monarchie* (1936), titulado «C'est la faute à Voltaire», desarrolla una interpretación burkeana de las raíces filosóficas de la Revolución francesa que fue reproducida por la revista *Acción Española*, que dirigía Maeztu (marzo de 1936), con esta presentación: «Es una magnífica justificación histórica de la razón de ser de la existencia de la sociedad y revista *Acción Española*».

Según Madelin, cuando murió Luis XV, le sucedieron un príncipe y un rey. El príncipe era el joven y vacilante heredero, Luis XVI, y, el rey, el monarca de Ferney, Voltaire, que vivía rodeado del prestigio de ser el más grande de los filósofos. Sin embargo, por grande que fuera su poder, Voltaire no se hubiera atrevido a oponer de manera explícita la filosofía y el principio monárquico. Fue la Convención Nacional (formada por revolucionarios que se consideraban herederos de los filósofos a los que habían acogido con todos los honores en el Panteón) la que decidió guillotinar al ciudadano Luis Capeto. Posiblemente

Voltaire y Rousseau hubiesen reprobado la ejecución del rey de Francia y la orgía sangrienta de 1793, pero ¿hubieran tenido lugar estos hechos sin su influencia? La respuesta de Madelin es que no. La revolución —sostiene— fue posible gracias a la previa puesta en cuestión de la tradición por parte de los filósofos, que asistieron complacientes al nuevo fenómeno político de la circulación de sus ideas en folletos que el pueblo leía con pasión. Por eso, concluye, «los filósofos que armaron a los futuros asaltantes desarmaron a los futuros sitiados».

¿Fue 1793 inevitable? Quienes han visto en la Revolución francesa la confirmación de sus hipótesis sobre la historia, responden que sí, pero ninguna ley natural impedía a Luis XIV seguir las reformas que Colbert le había propuesto. No las siguió, y su actitud animó a los revolucionarios a creer que bastaba con destruir las barreras políticas que no les gustaban para que el orden de las cosas se sometiera a los designios de la razón.

Si el conservadurismo es una reacción a la alianza entre las armas y la filosofía, y el conservador, cuando ve la guillotina, ve también los silogismos que la levantaron, admitamos que pueda poseer doctrinas y silogismos alternativos. Una cosa es reconocer que el conservadurismo nace como reacción al auge de los comisarios políticos filosóficos y otra negarle su condición de ideología. Posee, en mi opinión, los siguientes rasgos característicos de toda ideología política:

1. una interpretación del mundo,
2. una visión de la naturaleza,
3. una orientación moral,
4. los esquemas de un programa de gobierno,

5. una retórica y
6. unos criterios de coherencia.

Desarrollemos un poco cada uno de estos puntos.

INTERPRETACIÓN DEL MUNDO

Si aspiramos a comprender las cosas humanas, debemos acceder a las mismas preservando la peculiaridad con que se nos presentan. Las cosas humanas no son un mero subconjunto del todo de las cosas existentes. Podemos comprender una piedra o un caracol sin preocuparnos por su interpretación de sí mismos, pero se nos escapa el hombre si ignoramos lo que piensa de sí mismo y de su entorno. Hemos de partir, pues, de las autorreferencias de los hombres para captar cómo es posible que una pluralidad diversa de humanos se refiera a sí misma como «nosotros» y considere que merece la pena dedicar enormes esfuerzos a la preservación y transmisión de «lo nuestro».

A la pluralidad de hombres cohesionada en una comunidad política que dota de un temperamento propio a un país, permitiéndole, por decirlo así, vivir de sí mismo, le daremos en estas páginas el nombre griego de *politeia* (las razones se expondrán en su momento). Nombramos así el hecho político básico, el que permite transformar la naturaleza anónima de las cosas en «nuestro» mundo mediante la participación del individuo en las actividades autorreferenciales comunitarias.

Es comprensible, pues, que el conservador mantenga ciertas reticencias hacia las llamadas «ciencias sociales», ya que para afirmar su cientificidad deben separar lo que en la conducta del

animal político y en el seno de la politeia se da unido: el hecho y el valor, malinterpretando, en consecuencia, lo que pretenden conocer. Sócrates sigue siendo para el conservador un contemporáneo, pues, sea el que sea el progreso de las ciencias sociales y el despegue de la innovación tecnológica, si el acceso a lo humano no puede obviar la autocomprensión del animal político, la actitud socrática ante la ciudad sigue siendo la más científica. El conservador sospecha que precisamente fue el afán científico de Sócrates lo que despertó la animadversión de sus acusadores.

El conservador aspira a una interpretación honesta de la realidad, pero sabe que no posee una ciencia política que pueda guiarlo de certeza en certeza hasta la instauración de un régimen perfecto. Aprendió de Lucrecio que «la naturaleza no ha sido creada en nuestro interés por obra divina; tan grandes son sus defectos» y que, sin embargo, la naturaleza y el diablo dicen con frecuencia la verdad ante un auditorio distraído. No critica al auditorio por ello. Más bien se resiste a toda mixtificación que lo aleje de la experiencia del hombre político corriente. En lugar de tratarlo de ignorante cuando vota a otras opciones, de ningunearlo considerándolo un alienado cuando se divierte como le da la gana, o de lamentar que no esté a la altura de los planes culturales que ha diseñado para él, acepta como principio general que suele tener buenas razones para explicarse a sí mismo lo que hace, que no suele actuar al azar, y que las cosas no le deben ir muy mal si se muestra reacio a sustituir su visión del mundo por otra supuestamente más ilustrada. Eso no significa que se considere obligado a respetar todo lo que hace o dice de sí mismo, pero sabe que sin escucharlo no puede entenderlo.

La prudencia política, que Santo Tomás tenía por una virtud «arquitectónica», parece haberse quedado hoy sin defensores teóricos, debido posiblemente a la seducción universal de la técnica y del innovacionismo, que nos anima a creer que para cada problema humano ha de haber una solución científico-técnica en algún lugar; pero la prudencia, a diferencia de los manuales técnicos, no es la parte aplicada de una teoría científica sobre las cosas humanas. Ni tan siquiera es la parte aplicada de una teoría de la prudencia, porque la vida no desfila al paso de las teorías. La prudencia es el arte complejo de aplicar lo aprendido con la experiencia pasada a lo que nos sorprende con su novedad y que, por lo tanto, no es reducible a ninguna de las experiencias pasadas, siendo, sin embargo, el presente del pasado. Es, por lo tanto, el arte de reequilibrar permanentemente lo aprendido para adquirir la sagacidad (la circunspección) que permita captar el brillo de lo nuevo y lo bueno en las cosas que no son cien por cien ni nuevas ni buenas.

Con frecuencia, para encontrar lo bueno en lo nuevo, amar es más importante que comprender, porque el amor a lo nuestro incrementa nuestra perspicacia hacia valores que para un ajeno pueden pasar desapercibidos. El amor hacia lo propio siempre va por delante, abriéndose sus propios caminos y compensando —en parte, al menos— los excesos y defectos de lo nuestro. El conservador quiere preservar el valor de nuestra propia manera de abrirnos paso, porque si bien es cierto que nuestra realidad es imperfecta, no por ello es menos digna de ser amada. Sería deprimente llegar a la conclusión de que sólo somos capaces de amar las utopías que nos desangran.

Lo que debe hacer una teoría de la prudencia es mostrar el valor político de la prudencia presente ya en nuestra vida en

común. Esto es lo que le impide al conservador ser el maestro de escuela que supervisa la marcha de la sociedad con la regla del deber ser en la mano.

El hombre de la calle está muy alejado de la santidad política, pero con todos sus defectos, su sentido de la prudencia es la mejor salvaguarda contra las tentaciones de los salvapatrias, ingenieros sociales y filántropos del hombre nuevo, siempre dispuestos a hacer realidad el lema *fiat utopia, et pereat mundus*. Puede no ser siempre racional, pero se preocupa honestamente por mejorar la vida de su familia, que no es poca cosa.

La utopía de los conservadores es la de una comunidad razonablemente prudente formada por ciudadanos que se comportan educadamente en los diferentes ámbitos de copertenencia en los que desarrollan sus vidas aprendiendo unos de otros con plena conciencia del valor de la unidad que engloba y hace posibles sus diferencias.

UNA INTERPRETACIÓN DE LA NATURALEZA

Horacio expresó de manera lapidaria la concepción conservadora de la naturaleza: «Naturam expelles furca, tamen usque recurret». Es decir, por mucho que intentes derrotar a la naturaleza (téngase presente la imagen de un agricultor combatiendo permanentemente la terca invasión de las malas hierbas), ella siempre retorna y, a largo plazo, a ella le corresponde la victoria. La vida política no conoce descanso porque el animal político nunca está definitivamente construido y esto no es algo que le preocupe a la naturaleza. Leopardi desarrolla esta idea en un cuento, titulado *Dialogo della natura e di un islandese*, escrito en mayo de 1824.

Un islandés anónimo se encuentra con la naturaleza en los desiertos de África meridional. Es un hombre culto, que conoce a los autores clásicos y ha decidido, como los seguidores de Epicuro, llevar una vida privada y tranquila, alejado de los tumultos y ocupaciones del mundo. Precisamente porque conoce a los clásicos, sabe muy bien que la naturaleza, lejos de ser una amiga del hombre, es su «enemiga manifiesta». No tiene inconveniente, por ejemplo, en ensañarse con un niño como si fuese culpable de algún enorme delito o de cargar los últimos años de un anciano con todo tipo de miserias y penalidades. Ésta es la manera que tiene la naturaleza de ser naturaleza. No sabe dejar en paz a los que ha traído a la vida.

La naturaleza con la que se ha encontrado el islandés es una mujer viva y descomunal, con enormes pechos. Está sentada en el suelo, con un codo apoyado en una montaña. Todo en ella (sus miradas fijas, sus palabras, su silencio…) tiene un aire sacro. Sin embargo es el ser más impío del universo. Ella misma confiesa que no se ocupa de la felicidad o de la infelicidad de los hombres. El hombre no es nunca su objetivo. No lo cuida. No le presta atención. Hiere a un hombre en un momento y en otro le proporciona placer, pero lo hace de forma distraída, sin prestar atención a lo que hace. No sentiría ninguna pena si mañana se extinguiera toda la raza humana.

El diálogo tiene dos posibles finales.

En el primero, mientras el islandés y la naturaleza están hablando, llegan dos leones, «arruinados y miserables por el hambre», que se comen al islandés y de esta forma consiguen mantenerse con vida un día más.

En el segundo, mientras el islandés está hablando con la naturaleza, se levanta un fortísimo viento que derriba al hombre

y edifica sobre él un «soberbio mausoleo de arena, bajo el cual, perfectamente disecado y convertido en una momia estupenda, fue encontrado por unos viajeros, y trasladado más tarde a un museo de no sé bien qué ciudad de Europa».

Nada más ajeno al hombre que vivir de acuerdo con la naturaleza. Por eso Nietzsche se sorprende en *Más allá del bien y del mal* de que la educación y la cultura, que debieran de ser el arte de disimular lo natural que hay en nosotros, se empeñen en predicar transparencia, veracidad, naturalidad. Pero cuanto más se empeñen, menos tardan en descubrir la advertencia horaciana, que Nietzsche interpreta así: la «plebe» (la plebe que hay en nosotros) siempre vuelve.

Tocqueville resume todo esto de forma precisa: «La naturaleza sabe vengarse de las heridas que le hacen las leyes».

Si el hombre pretende vivir de acuerdo con la naturaleza, debe vivir de acuerdo con su naturaleza de animal político o desnaturalizarse.

ORIENTACIÓN MORAL

En toda ideología política hay implícita una orientación hacia lo que la propia ideología considera lo más alto. Toda ideología política se articula en torno a un reclinatorio. Tanto es así que las fricciones con otras ideologías (descartando rencillas, bajas pasiones y cortoplacismos políticos) suelen tener que ver con un bien polémico. Si nos enfrentamos unos con otros por lo que consideramos bueno, es porque no hay ideología política sin ambición moral. Por eso todas conceden un gran valor al ejemplo que pone de manifiesto de manera excelente sus

propios valores y al escándalo que lo cuestiona.

Para el conservador es valioso todo cuanto, en la inevitable dinámica del cambio histórico, permite que una comunidad política sea al mismo tiempo plural (diversa) y una. Si está viva, la comunidad está atravesada por diferencias, pero si esas diferencias pueden subsumirse bajo un nosotros, esa comunidad es una. Para realizar esta síntesis política de lo diverso, es imprescindible poner en valor el conservadurismo temperamental de la gente corriente, que estimula unas conductas y reprime otras. En toda comunidad política que se mantiene unida hay siempre actuando un principio represor que no puede ser reprimido, aunque pueda variar el contenido de lo reprimible.

El conservadurismo es una ideología singular porque tiene más fe en los temperamentos que en las ideas. Entiende que en la vida política no accedemos a lo bueno sino a través de las experiencias de lo bueno, que la bondad política no es propiamente hablando un concepto, sino una experiencia. Lo bueno es lo que se puede señalar como tal. Habitualmente, no es cien por cien puro, sino una amalgama de cualidades que están a diferente altura pero que, a pesar de todo, irradian una luz digna de ser admirada.

El conservador es, pues, sólo parcialmente idealista. Cree que está bien que lo bueno se mantenga en nuestro imaginario un poco apartado de lo concreto para preservar su brillo, pero si lo bueno no pudiera mostrarse en las circunstancias concretas de la vida en común, nuestra concepción de la bondad no sería políticamente operativa.

Ese espectáculo lamentable del político que ante un fracaso electoral se siente decepcionado por el pueblo, debiera ser ajeno

al modo de ser del conservador. Utilizo el condicional porque, como de todo hay en la viña del Señor, fue un atónico conservador, Silvela, quien más lamentó que «el pueblo español carece de pulso». Pero me parece que en esta cuestión quien con más facilidad se escandaliza es la izquierda, porque se ve a sí misma de manera prometeica, entregando la luz de la razón a un pueblo que a veces —y con razón— prefiere jugar al mus que asistir a las programaciones culturales que le organizan sus supuestos liberadores. Chumy Chúmez nos mostró bien a esta izquierda cuando dibujó a un intelectual reflexionando de esta manera ante un pueblo con apariencia ignorante: «A veces pienso que esta gente no se merece que me lea entero *El Capital*».

Bertolt Brecht fue aún más irónico en uno de sus poemas, «La solución»:

Tras la sublevación del 17 de Junio,
la Secretaria de la Unión de Escritores
hizo repartir folletos en la Stalinallee
indicando que el pueblo
había perdido la confianza del gobierno
y podía ganarla de nuevo solamente
con esfuerzos redoblados. ¿No sería más simple
en ese caso para el gobierno
disolver el pueblo
y elegir otro?

Hemos asistido a un fenomenal ejercicio de menosprecio de

la prudencia del hombre corriente con motivo de las elecciones norteamericanas que dieron el triunfo a Donald Trump. No había intelectual ni periodista socialdemócrata en el mundo que no supiera lo que convenía a los electores norteamericanos mucho mejor que ellos y que se negara a creer que pudiera haber personas honradas e inteligentes que, sintiéndose perjudicadas por las políticas socialdemócratas, prefiriesen votar a un Trump, que quizás les gustaba poco, antes que a una Hillary Clinton que no les gustaba nada. La misma Clinton que apoyaba, mitin tras mitin, a las mujeres, a los negros, a los hispanos, a los gays… y que en el transcurso de un acto electoral trató a los votantes de Trump de «deplorables, racistas, sexistas, homófobos, xenófobos, islamófobos», coronando sus exabruptos con la guinda, sin duda sincera, de que «desgraciadamente, hay personas así», se quedó boquiabierta al descubrir que aquellos a los que se negaba a nombrar, si no era para insultarlos, habían extraído sus propias conclusiones de su actitud. Nadie parece haberse preguntado por qué el electorado norteamericano ha considerado prudentemente elegir al imprudente Donald Trump y no a la imprudente Hillary Clinton. Sin embargo, durante la campaña electoral, las personas que se negaban a revelar su intención de voto, estaban dando una señal de prudencia que los analistas del Partido Demócrata fueron incapaces de entender. No han sido los únicos. En España, un intelectual orgánico del PP ha visto al elector de Trump como un hombre blanco del Medio Oeste, que vive en una caravana, cobra subsidio, ve la televisión con el rifle en el regazo y que cuando se empeña en inscribirse en el censo electoral convierte su voto en un problema para todos.

«¿Por qué los pobres votan a la derecha?», se preguntan

elección tras elección algunas almas de cántaro de la izquierda, sin darse cuenta de que su misma sincera perplejidad les impide hallar la respuesta. Cuando se preguntan por qué feudos electorales que parecían de la izquierda caen en manos de la derecha o por qué en Francia el principal partido obrero es el Front National, en realidad le están diciendo al elector: «¿Por qué me decepcionas, con lo que yo te quiero?».

Mark Lilla viene sugiriendo en sus últimos libros que quizás la izquierda cometió un desastroso error en los años setenta al abandonar a su aliado tradicional, la clase obrera, para centrarse en políticas identitarias. Es una hipótesis que algunos debieran tomar prudentemente en consideración. No es descartable que el fomento de las políticas identitarias implique en sus conclusiones lógicas una instauración de un nuevo tipo de sociedad estamental, porque tiende a desdibujar al ciudadano para dar paso a las diversas identidades grupales que se consideran heridas, es decir, a una sociedad terapéutica que nos clasificaría por patologías identitarias.

Cuando ciertos derechos que resultan controvertidos entre la población se intentan imponer socialmente a golpe de ley, la población que posee sus propias ideas sobre lo bueno y lo malo se defiende democráticamente con las armas que tiene a su alcance: con la papeleta del voto. Y hace bien.

Esos científicos sociales que estuvieron siguiendo la campaña electoral norteamericana como si fuese un experimento con una única conclusión empírica posible, la del triunfo de Hilary Clinton, daban por supuesto que los electores evaluarían racionalmente los hechos y tomarían sus decisiones ponderadamente, pero que lo políticamente racional es únicamente lo que se corresponde con su visión del mundo. La

misma noche de las elecciones, Paul Krugman escupió su frustración a la cara del electorado al decir que, por haber dado el triunfo a Trump, Estados Unidos era un Estado fallido.

ESQUEMAS DE UN PROGRAMA POLÍTICO

El conservadurismo no cree que la complejidad de la realidad política pueda caber en los esquemas teóricos, por muy sofisticados que estos se consideren. Entiende que los intentos de describir la vida humana en un conjunto de leyes científicas acaban hablando de algo que no es la vida humana, aunque quizás pudiera merecer el nombre de zoonomía. Sabe muy bien que el futuro siempre llega con sorpresas y que buena parte de las mismas son las consecuencias imprevistas de nuestras acciones (incluso de las más nobles), que al tiempo le gusta inventar con lo que hereda. Por esta razón el conservador no puede verse a sí mismo como el timonel de una nave que se dirige con rumbo seguro hacia un futuro luminoso. Lo que la historia le muestra es lo difícil que resulta conseguir que la nave se mantenga a flote, que hay que andar avispado para reparar las vías de agua que aparecen de improviso y esquivar los iceberg que en la noche se cruzan en su derrota. Si concede tanta importancia a la transmisión, a la unidad plural de lo nuestro, al valor de la copertenencia, a la meritocracia, a la ecología, a la familia y, en especial, a la patria (a España, sin problemas) es porque está convencido de que todo ello contribuye a reducir las fricciones entre la tripulación. No cree que sea muy inteligente tirar por la borda el legado de la transmisión cuando nos adentramos en el futuro. Le parece más sensato integrar el futuro en el relato de la transmisión. Ha visto en la historia que

ninguna conquista cultural es definitiva, porque la naturaleza siempre acecha, pero que, sean los que sean los retos que depare el futuro, los pueblos que han preservado la confianza en sí mismos en las dificultades pasadas se encuentran en mejores condiciones para encararlos en las futuras. Es, por lo tanto, muy escéptico con respecto a la posibilidad de transformación última de la naturaleza humana y desconfía profundamente —con Oakeshott— de la «fatal arrogancia» de todo empeño de planificarla y programar su progreso en el tiempo como si fuera un experimento de laboratorio.

El conservador ha comprobado repetidamente que en política frecuentemente una sinécdoque posee más poder movilizador que un silogismo, es decir, que la sofística es uno de los elementos cotidianos de la vida política; que a un mitin no se suele acudir a impregnarse de sutilezas intelectuales; que con frecuencia la brocha gorda posee más poder movilizador que el pincel fino; que no es extraño que el azar se reserve la última palabra sobre la fortuna de un gobernante.

RETÓRICA Y CRITERIOS DE COHERENCIA

El conservadurismo posee, allá donde tiene brío, un discurso propagandístico, estrategias persuasivas, medios de difusión, un vocabulario específico, lemas, eslóganes, mitos, símbolos, canciones, un imaginario histórico, escenarios públicos, portavoces, figuras ejemplares, relatos propios sobre la manera adecuada de entender la libertad, la democracia o la justicia, etc. Pero todo esto está inevitablemente modulado por una serie de actitudes prudenciales.

Es consciente de que todas sus queridas tradiciones son fruto

de pasadas revoluciones y que las posiciones que hoy parecen conservadoras ayer pudieron ser de vanguardia. Sabe muy poco para ser dogmático y demasiado para ser escéptico y con esta convicción ha de nutrir su fe política (porque sin fe no hay vida política, sino, en todo caso, como decía Chateaubriand, «hombres amigos de todo el mundo cuya opinión es no tenerla»).

Es especialmente contenido y prudente a la hora de reconocer públicamente que una de las propiedades inalienables del hombre (una de las permanencias antropológicas) es la ignorancia (y uno de sus correlatos, la estupidez). A veces hemos de improvisar con urgencia respuestas a problemas cuya naturaleza no comprendemos bien y acertamos; otras maduramos la respuesta hasta estar seguros de haber comprendido bien el problema y nos equivocamos. A veces se disuelven problemas sin que sepamos muy bien por qué y a veces algo que parecía intrascendente se convierte de la noche a la mañana en un drama.

No beatifica la democracia como causa perfecta, aunque sí cree que es la más noble de las imperfectas causas políticas. Amar la democracia no significa ignorar sus flaquezas, pero para contrarrestarlas sabe que debe reforzar las ilusiones que la democracia se ha hecho sobre sí misma.

Para que una ideología tome cuerpo político, sus principios —resaltemos que los partidos políticos guiados por principios generales, por no decir abstractos y especulativos, son una innovación de los tiempos modernos— deben ser queridos por todos sus partidarios. Sin embargo, algunos los quieren porque los conocen y otros porque los sienten. La cohesión ideológica se presenta, pues, como una obra delicada en la que debe ser

coordinada la voluntad, la inteligencia y el afecto.

Sobre la importancia de la retórica política es un ejemplo sobresaliente el de Mariano Rajoy, el político menos dado a ella en la democracia española. Hizo frente con éxito a una gravísima recesión económica que tenía al país en la UVI, a la abdicación de Juan Carlos I y a su sucesión por Felipe VI, al intento de secesión de Cataluña, a la jubilación de ETA… y todo lo hizo sin retórica, pero como en política el vacío no existe, dejó el espacio libre para la oposición y ahí estaba, al acecho, alguien que, como Pedro Sánchez, tenía sobre Rajoy la ventaja que le proporcionaba su ingenua pero sincera convicción de que todo lo que ocurre en política tiene una causa precisa y que la causa de lo malo es el PP y de lo bueno, el PSOE y se esforzó por construir relatos creíbles de esta dinámica causal. Lo consiguió, sin duda, y por eso la corrupción de su partido no le restó aliados en el Parlamento a la hora de defender una moción de censura contra la corrupción del partido de Rajoy.

La memoria —decía Maura— es evidentemente una de las prófugas de la política.

SI PUDIÉRAMOS SER GOBERNADOS POR LOS DIOSES…

Disponemos de una imagen en la filosofía política clásica que nos presta una gran ayuda para completar y dar forma a lo que acabamos de decir. Se trata del mito de la retirada del dios y del fin de la Edad de Oro, que nos permite, además, librarnos de los paradigmas contractualistas que explican el origen de la sociedad a partir del encuentro entre hombres que son prudentes por naturaleza.

El mejor gobernante imaginable, nos dice Platón, sería omnisciente y omnipotente, es decir, sería un dios. Si un dios rigiese nuestros destinos políticos, no habría ni guerras ni enfrentamientos civiles. Ni tan siquiera serían necesarias las leyes, porque nos apacentaría de manera personalizada a cada uno de nosotros garantizándonos en cada momento la satisfacción de todas y cada una de nuestras necesidades. Cervantes se imaginó brillantemente en el capítulo XI del *Quijote*, titulado «Lo que le sucedió a don Quijote con unos cabreros», lo que sería la vida en estas condiciones. Los hombres ignorarían «estas dos palabras de *tuyo* y *mío*»; «todas las cosas [serían] comunes» y la naturaleza nos ofrecería generosamente sus dones haciéndonos posible una vida fácil. Todo sería paz, amistad y concordia.

En su último diálogo, las *Leyes*, Platón nos enseñó que este mito nos entrega todo su sentido cuando descubrimos su imposibilidad política. Los hombres, dirigidos por un dios, serían sencillos y buenos, pero es necesario aclarar que el término griego habitualmente traducido por «sencillos» puede significar también «simples» o, incluso, «ingenuos» o «bobos». Lo que nos quiere decir es que seríamos un ingenuo, saludable, satisfecho y sumiso rebaño, que feliz de vivir a la sopa boba en un aprisco climatizado, bien provisto de comida y bebida y blindado contra los lobos, carecería de cualquier representación de su sumisión, porque le faltaría la experiencia del deseo insatisfecho.

En Cervantes, los cabreros, es decir, los hombres tal como somos en el mundo real, no le preguntan a don Quijote por qué o cómo se acabó la Edad de Oro. Lo evidente para ellos es que ahora las leyes se han vuelto necesarias. Esto es exactamente lo

que dice Platón. Los hombres reales (políticos) aparecimos cuando los dioses se retiraron y dejaron el timón de la política en nuestras inexpertas manos. Al vernos necesitados de autogobierno, descubrimos a la vez nuestros límites y la posibilidad de conquistar una prudente mayoría de edad con una prudente autonomía. Si la ciencia nos es inalcanzable, hemos de aprender a ser prudentes… o perecer. Al enfrentarnos a este aprendizaje, llegamos a ser animales políticos.

En España desarrollaron la parábola platónica de la retirada del dios, entre otros, Alonso de Madrigal, el Tostado, (1410-1455), Fray Luis de León (1527-1591) y Juan de Mariana (1536-1624).

Comencemos por Fray Luis, que escribe en el *De legibus*: «Si pudiera encontrarse una persona cuya virtud fuese mayor que la virtud del resto de los demás mortales, y fuera recto y perfecto o consumado en virtudes, sería útil y justo que ese único hombre administrara la república con suprema autoridad». Un hombre tan excelso no necesitaría leyes escritas para gobernarnos. Las leyes prescriben lo mejor para todos, sin detenerse a detallar lo que es mejor para cada uno, con lo cual no acostumbran a complacer completamente a nadie, mientras que un gobernante sabio proveería el bien de cada uno en particular. Como tal hombre no existe, para vivir en común necesitamos al menos la orientación del derecho y de la prudencia. La ley es el estigma de nuestra insuficiencia, pero en este estigma está la clave de nuestra naturaleza política.

Juan de Mariana reflexiona sobre esta misma idea en *Del rey y de la institución real*: «Llevarían mejor camino los negocios humanos si, así como son gobernados los rebaños y las abejas por seres de superior naturaleza, pudiésemos tener por jefe un

hombre algo más que mortal, un héroe, como dicen que sucedía en los primeros tiempos. Pero ya que esto no es posible…».

El mito de Platón no es sólo un mito filosófico. Los judíos y los musulmanes ya disponen de un dios legislador que les ordena la manera de comportarse en el mundo por medio de leyes precisas. Sin embargo en el Evangelio no hay apenas leyes. Lo que sí hay es ejemplos y consejos, de manera que algunos han dudado incluso de que pueda hablarse con propiedad de una cultura cristiana. Más bien el cristianismo debería entenderse como una religión capaz de desarrollarse en culturas muy diferentes. El Tostado, que era obispo de Ávila, se enfrenta a este asunto en *El gobierno ideal* y concluye que el dios de los cristianos es un dios políticamente peculiar. Nos ha creado imperfectos y nos ha dejado sin leyes, de manera que no podemos estar más desorientados. La única ley estrictamente buena «es la evangélica, que prohíbe todo lo malo e incita a practicar todas las virtudes», pero tiene el inconveniente de que no es políticamente aplicable y si la impusiéramos, sería una ley «pésima». El legislador que pretendiera tal cosa sería un «necio». [9] A los hebreos, sin embargo, Dios no les dio la mejor ley, «sino una que contenía algunas deficiencias con relación a la ley perfecta. Y sin embargo ésta era la conveniente para aquel pueblo». Así, a los cristianos nos dio la perfección no operativa y a los judíos la imperfección operativa. Es posible, pues, que la ley que Dios considera mejor para un pueblo no sea la mejor en términos absolutos. En cualquier caso, concluye el Tostado, la ley política que prohíbe todos los males es la peor de todas, porque es la más imprudente.

Me permitiré añadir un brevísimo comentario a la sagaz observación del Tostado: cuando el pueblo de Israel recibió la

Ley de manos de Moisés, lo hizo con estas palabras: «Todo lo que el Señor ha dicho haremos y obedeceremos». Esto fue lo que les permitió tomar posesión de la tierra prometida. No dijeron primero comprenderemos y después obedeceremos. Digo esto pensando en todos los esfuerzos realizados por Gumersindo de Azcárate y otros krausistas españoles, como Nicolás Salmerón o Fernando de Castro, por hacer del cristianismo una religión razonable, liberal y tolerante, una religión del amor sin hipocresía, basada en una fe racional. Esto de aplicarle a la religión el calificativo de razonable, sólo puede ser una ocurrencia cristiana.

Fueran cuales fueran las intenciones del cielo para con los cristianos, la vida política del cristiano no puede sino mantener una relación compleja y a largo término problemática con la ley. Está bien —le escribe Antonio Capmany a Godoy— que el hombre se rija privadamente por los principios del Evangelio, pero las naciones deben seguir «las reglas de su conservación», porque «no hay próximo para ellas».

GOBERNAR LA REALIDAD QUE AMAMOS ES GOBERNARLA CON PRUDENCIA

El paradigma de la retirada del Dios es más potente que el del contrato social para explicar la vida política, porque nos permite entender las cosas tal y como son y no meramente como querríamos que fueran. No necesita suponer que en un momento prepolítico un grupo de ciudadanos pudo trascender su condición y, armado con las herramientas de la sensatez, se puso a discutir lo más conveniente para el animal político.

El contractualismo supone que la deliberación entre hombres

prepolíticos es capaz de aclarar el bien común y los principios de la justicia. Estos hombres son políticamente racionales antes de ser políticos. Ortega insistía, tanto en *Meditación de Europa* (1949) como en *El hombre y la gente* (1957), en que la sociedad no se crea alrededor de una mesa. Al contrario, la existencia de una mesa ya implica la de una sociedad. «Todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad.» No hay un hombre que, antes de la constitución de la sociedad, pueda diseñar la sociedad en la que quiere vivir porque el hombre aparece en la sociabilidad.

Rawls, sin embargo, presupone que el debate que instaura el contrato social se realiza entre hombres que por naturaleza son —él mismo lo admite— socialdemócratas. Transforma el «anima naturaliter christiana» de Tertuliano en un alma «naturaliter» socialdemócrata con una aspiración racional a la equidad. Pero la equidad, que, si es, es colectiva, no se confunde con la aspiración a la felicidad, que es privada en su contenido, aunque pueda ser una vaga aspiración universal. Por eso es concebible que la equidad pueda realizarse, al precio que sea; mientras que la aspiración a la felicidad no puede sino apuntar a lo infinito. Así que o bien realizamos la equidad proclamando al mismo tiempo el derecho a ser equitativamente felices (lo cual proporcionaría una felicidad de molde único) o bien afirmamos el derecho equitativo a perseguir la felicidad según a cada uno se le antoje (lo cual, inevitablemente, nos forzaría a aceptar un mundo equitativo en sus pretensiones, pero no equitativo en sus consecuencias). Lo mismo podemos decir de la relación entre equidad y virtud. Los hombres estamos muy lejos de ser equitativamente virtuosos, así que la instauración de una equidad universal debería empequeñecer a unos y agrandar a

otros para medir a todos por el mismo rasero. Ningún ser viviente es naturalmente socialdemócrata, mal que le pese a Rawls. Lo que quiere es mejorar la posición que ocupa.

Hace treinta años hubiera parecido una excentricidad sugerir que la equidad sustituiría a la igualdad como idea central de la democracia. Sin embargo el proyecto viene de lejos. Una de las primeras cosas que hicieron los revolucionarios de la Primera República Española fue suprimir la escala de notas para reducirla al aprobado y el suspenso, no fuera que alguien pretendiera sobresalir. Canalejas y Menéndez Pelayo, dos de los estudiantes más excelentes de la universidad española, tuvieron que conformarse, durante la República, con el aprobado. ¡Curiosa manera de fabricar igualdades: compensando deficiencias con procedimientos burocráticos!

… Y POR ESO ES IMPERFECTO EL GOBIERNO DE LOS PUEBLOS

Ni somos dioses, ni podemos recurrir a los dioses pidiendo consejo. Por eso conceptos fundamentales de la vida política, como los de soberanía, legitimidad o justicia, están continuamente sometidos a debate.

En el gobierno del dios, la legalidad y la legitimidad se confundían. Pero ¿dónde puede encontrar su fundamento la legitimidad de una comunidad abandonada por la sabiduría? Si trazáramos la historia de la legitimidad la veríamos trasladarse desde el poder fáctico del soberano personal hasta el poder fáctico del soberano colectivo, que es como la democracia define al pueblo. En cierta forma, por lo tanto, con la democracia parecen querer coincidir de nuevo legalidad y legitimidad. En la vida democrática se representa mediante votaciones la aspiración

del pueblo a asumir como propio lo que en el mito antiguo correspondía al dios. En la práctica, sin embargo, la proclamación de la soberanía popular no ha impedido nunca dotar de recursos a la policía. «Al pueblo que se levanta, se le bombardea en Barcelona y se le ametralla en París», observaba, perplejo, Aparisi Guijarro, que se pregunta si un pueblo enfrentado civilmente está en legítima posesión de su soberanía.

Si los dioses se han retirado y no nos han dejado leyes perfectas, tampoco parece posible equiparar la ley y la justicia. Joaquín Costa comenta así en su *Crisis política de España* el *De legibus* de Fray Luis:

> Desgraciadamente, el hombre, por el pecado original, quedó enfermo del entendimiento y de la voluntad; y entonces fueron necesarios los legisladores… los cuales hubieron de dictar conforme a razón normas de conducta con que los hombres se guiasen, sabiendo por ellas lo que es bueno y conviene seguir, y lo que es malo y debe desecharse. No fue esto, sin embargo, suficiente, a causa de que no hay ninguno tan sabio y tan bueno que o no se equivoque o no se abstenga de hacer aquello que ve que no es justo; y por eso es imperfecto el gobierno de los pueblos, y los legisladores han fracasado en el intento de hacer buenos a los hombres que es a lo que las leyes van encaminadas.

La prueba de que han fracasado, podemos añadir, con Platón, es que nadie puede legislar nuestros sueños para impedir que «la parte más salvaje del alma se sienta liberada del sentido de la vergüenza y la prudencia». Todo lo que asoma en los sueños está en nosotros. Nada onírico nos es ajeno. Es nuestro, pero quizás sería más correcto decir que no es del todo nuestro, ya que no podemos controlarlo, y, sin embargo, forma parte de nosotros. Platón sabe que la parte más salvaje del alma está siempre al acecho porque, tras la retirada del dios, no hay, por ejemplo, un amor a la ciudad que sea equiparable al amor erótico. Algunos

cínicos han deducido de esto que hay tres cosas imposibles para el hombre: el buen gobierno, la buena educación y la buena salud anímica. Hay quien sugiere, incluso, que las buenas personas son las que se contentan con soñar lo que los díscolos y desabridos hacen públicamente.

Incapaces de hallar la mejor ley para cada uno, hemos de buscar la mejor ley para todos. Y aquí se impone, en ausencia de sabiduría, el consenso. El conservador sabe que el consenso necesario tampoco es un producto espontáneo de la naturaleza. No hay un deseo natural por el consenso y, por lo tanto, la ciudad siempre está expuesta a la acción disgregadora de todos esos deseos que no caben en ninguna ley. La Verdad (y el Dios) pueden prescindir del consenso, pero la salud de una comunidad política gobernada por hombres, no. Toda la vida política descansa, pues, sobre un consenso inevitablemente frágil y falible. No somos dioses, ni somos inalterablemente buenos, ni estamos completamente sanos, ni luce siempre en nosotros la buena educación, por eso no parece que estemos bien capacitados para conseguir consensos que no produzcan exclusiones. La prueba es que no sabemos vivir sin cárceles.

En consecuencia, el político está obligado a convivir con la experiencia de la decepción. Emilio Castelar, que es quizás el político del siglo XIX que más descarnadamente tuvo que aceptar sus decepciones, defendió en un discurso pronunciado en Granada el 26 de mayo de 1874 la necesidad de aceptar la realidad tal cual es. «No olvidéis —dijo—, que la tierra prometida es hermosísima, feraz, abundosa en ríos de miel, cuando se la busca, y cuando se la encuentra, árida, pedregosa, estéril como toda realidad. Si tratáramos de idear una República, creed que la idearíamos sin defectos… pondríamos

nuevos toques de color en el cielo, y nuevo y más sentido brillo en los astros; haríamos que percibiesen los oídos humanos la música de los mundos, que penetrase la humana vista en las esferas y descubriese en todos sus secretos a los demás planetas y se comunicara con todo el Universo; haríamos que se necesitara para vivir sólo respirar, y que nadásemos en espléndidas atmósferas…» Unos años antes, tras ser elegido presidente de la Primera República Española reconoció abiertamente en las Cortes y con un verbo exaltado que «la democracia estaba en peligro de muerte por los excesos de la demagogia». Defendió que «debía combatirse la guerra con la guerra, el incendio con el incendio, el exterminio con el exterminio y que si no se hacía esto el partido republicano se suicidaría». Castelar estaba pensando en Cartagena. Por eso ordenó al general López Domínguez que rindiera la ciudad «costase lo que costase». Costó la destrucción de la ciudad. Se defendió diciendo que «así como las monarquías deben ser liberales, las repúblicas tienen que ser conservadoras». Castelar reconocía así una de las convicciones del conservador: que para que el liberalismo sea posible, las instituciones comunes no necesariamente han de ser liberales. Aquella primera república nació con las mejores ideas. Si alguna ha estado cerca de ser una república de filósofos fue aquélla, pero ante la evidencia de su fracaso, todos aquellos filósofos se apresuraron a echar las culpas sobre el pueblo, por su deficiente educación, y sobre los reaccionarios, por serlo.

LA PRUDENCIA, LA CIENCIA Y EL NIHILISMO

Cuando los hombres creen ser como dioses y se empeñan en sustituir la prudencia por la ciencia, tarde o temprano acaban

desembocando en el nihilismo.

Hay varias formas de nihilismo, pero a grandes rasgos las podemos reducir a dos. La primera es la consecuencia de querer sustituir la prudencia política por la verdad natural y, la segunda, la consecuencia de querer sustituir la prudencia por la ciencia política.

El cínico Diógenes, el Perro, representa tradicionalmente la primera. Sus seguidores han sido legión a lo largo de la historia y se han caracterizado siempre por su defensa intransigente de la verdad imprudente frente a los convencionalismos y pactismos de la prudencia, hasta el punto de preferir la vida del perro a la del hombre y la falta de compromisos, a la vida comprometida. Lo sorprendente es que siempre lo han hecho con un sentido tan preclaro de la escena que a través de su aparente asilvestramiento es fácil suponer un ego sobredimensionado, porque mientras aseguran defender la vida natural, se esfuerzan por someter a la naturaleza a las bridas de un deber ser espectacular. El nihilista ruso es un Diógenes con bombas. Dmitri Pisarev resume perfectamente su programa en «Escolástica del siglo XIX» (1861): «Lo que se puede romper, ha de ser roto; lo que aguante el golpe, vale; lo que se haga añicos, es escombro; en todo caso, golpea a diestro y siniestro, no habrá perjuicio ni puede haberlo». Un año después, en 1862, Turguénev publicó *Padres e hijos*, dotando al nihilismo de una aureola de apasionada intensidad. El joven Arkadi regresa a casa tras haberse licenciado en la universidad acompañado con un amigo llamado Bazárov, que se declara nihilista, y al que presenta de esta manera a su familia: «Es un hombre que no acata ninguna autoridad, que no tiene fe en ningún principio ni les guarda respeto de ninguna clase, ni se deja influir por ellos».

El segundo tipo de nihilismo surge cuando tras la revolución se impone la rutina constructiva de lo nuevo y se descubre que se carece de la ciencia necesaria para hacer realidad los sueños, con lo cual hay o que recuperar la prudencia abandonada o dotar a la imprudencia del halo de la autoridad infalible, elevándola hasta la tiranía. Así surgen los Robespierre y los Stalin. Por eso el nihilismo moderno asoma sus orejas en la Revolución francesa con Anacarsis Cloots, creador del término y un legítimo heredero de la filosofía de la Ilustración. Victor Hugo lo definió como «un don Quijote del género humano». Recorría los círculos revolucionarios presentándose como un «enemigo personal de Jesucristo» y aseguraba que había recibido de la misma naturaleza, en forma de revelación, la orden de destrozar con las armas de la razón las armas de la demencia. «Se han escrito volúmenes —decía—, para saber si una república de ateos podría existir. Yo defiendo que cualquier otro tipo de república es una quimera. Admirar a un rey en el firmamento es introducir dentro de nuestros muros al caballo de Troya, que se adora durante el día y nos devora durante la noche.» Sólo una república de ateos podría hacer efectiva una república integral de los derechos del hombre, bajando la justicia del cielo al suelo de la vida humana. Sólo una república atea sería nihilista y no necesitaría invocar a ningún ser supremo para fundamentar sus leyes. Efectivamente, sólo una república de ateos legislaría sin melancolías por el dios ausente. Sin embargo los revolucionarios franceses, con Robespierre a la cabeza, no parecían en absoluto interesados en proclamar una república de ateos. Prefirieron postular la existencia de un Ser Supremo que hiciera inteligible el cosmos a la gente de la calle y bajo cuyos auspicios pudieran ser proclamados los derechos del hombre y del ciudadano. «Yo

me conformo —le replicó Cloots a Robespierre— con un cosmos incomprensible y tú doblas las dificultades postulando un *théos* incomprensible.» Robespierre siempre creyó que no hay revolución sin mitología y, especialmente, que «no se debe jamás atacar un culto establecido más que con prudencia y una cierta delicadeza, por miedo a que un cambio súbito y violento se presente como un atentado a la moral y una dispensa de la misma probidad». Inevitablemente, tenía que enfrentarse a Cloots. Lo mandó arrestar el 2 de diciembre de 1793. Fue guillotinado el 24 de marzo de 1794 bajo la acusación de destruir toda moralidad. La moraleja de esta historia es doble. La primera, que no hay régimen capaz de sobrevivir si no consigue crear y hacer verosímiles altas ilusiones sobre sí mismo. La segunda, que se puede comenzar siendo nihilista y acabar, como Cloots, gritando «¡Muera Dios! ¡Viva el infierno!» y lamentándose de que la causa de todos sus males sea «amar demasiado al género humano».

Podríamos esperar que, una vez decretada la muerte de Dios, las tesis de Cloots triunfaran sobre las de Robespierre, pero las cosas se nos presentan un poco más complejas, dado que los dioses no solamente tienen una muerte lenta sino que tienden a resucitar. Las constituciones democráticas están redactadas por personas que creen en los derechos fundamentales del hombre antes de comenzar a desplegar su articulado, que suele empezar reconociendo la soberanía del pueblo para dotarse de una Constitución. Toda la legitimidad deriva de la Constitución, pero, al mismo tiempo, ésta es legítima porque respeta los derechos humanos que, en este sentido, parecen superiores a la voluntad popular. Parece haber sobrevivido, pues, un híbrido de Cloots y Robespierre, con la forma de unos derechos humanos

sacralizados.

Hay también una actitud nihilista de sobremesa, de baja intensidad y buen tono, de tertulia, que aspira a dejarse llevar por la emoción, la transparencia, la indignación, la convicción de que cada uno es dueño de sí mismo, las reflexiones vagas sobre la vida y sus terapias… y, sobre todo, por el orgullo de estar siempre a favor de todo lo bueno y en contra de todo lo malo. En 1922, Santiago Valentí Camp le dio el nombre de «nihilismo manso» y, en nuestros días, el filósofo Augusto Del Noce, pensando en Vattimo, el de «nihilismo gai».

A los modernos nos gusta entretenernos con el nihilismo manso como a la emperatriz Sissi con su caballo favorito, Nihilismus. Cuando se cansaba de leer a Schopenhauer o de escribir poemas deprimentes («cada amanecer, cálidamente abrazada contra mi corazón, / descubro con horror entre mis brazos / la cabeza del asno»), o montaba en Nihilismus o se iba con su anorexia a Corfú. El 10 de septiembre de 1898, el anarquista Luigi Lucheni le clavó un estilete en el pecho, frente al Beau Rivage de Ginebra. La nihilista diletante le preguntó desconcertada al nihilista político: «¿Por qué me matas si soy de los vuestros?». Lucheni fue condenado a cadena perpetua, aunque él, que se consideraba un nihilista cabal, reclamó insistentemente la guillotina. Como no le respetaron su ferviente deseo, se colgó en su celda con un cinturón. No estaba dispuesto a llevar una vida de nihilista miserable.

3

La politeia como hecho político básico

RECUPERANDO UNA PALABRA IMPORTANTE: POLITEIA

Como ya hemos apuntado, a eso que permite que una comunidad política pueda vivir de sí misma, le daremos, recuperando una palabra fundamental del vocabulario político helénico, el nombre de *politeia* y a su plural, el de *politeias*. Cicerón la tradujo al latín como *res publica*. Utilizaré también el neologismo *politeico* para nombrar a eso político de fondo que tiene que ver con la politeia.

Al llegar a una ciudad forastera por primera vez no tardamos en encontrar en los pequeños gestos de los residentes algo común, un tono, una acentuación, una singularidad que se sugiere y manifiesta en mil detalles: en la manera de hablar, de andar, gesticular, vestir, comer, reír o llorar. Hasta nuestra manera de respirar o de rascarnos es política, ya que hay maneras «educadas» y «plebeyas» de hacerlo. La politeia no sólo

nos proporciona palabras para nombrar lo que sentimos, sino que educa nuestro sentimiento de manera que se le pueda aplicar una palabra u otra.

Una comunidad política sana, es decir no escindida en dos por las discordias civiles, puede verse como una pluralidad armónicamente cohesionada que parece moverse y evolucionar al son de una música que sólo ella escucha nítidamente. Hacer lo que hacen tal como lo hacen es para sus miembros la manera natural de hacer las cosas. Se comportan de acuerdo con los resortes espontáneos de su cotidianeidad. Han crecido aprendiendo a adaptar de manera inconsciente sus movimientos individuales al molde cultural de la música común. Su manera de bailar colectiva es su manera natural de ser. Escribo esto en un pueblecito de veinte habitantes del norte de Navarra, Urrizola, y nada me parece en estos momentos más obvio. Nada más fácil de constatar, aquí, que para el sentido político siempre hay algo dado como incuestionable.

En realidad —sigamos con la analogía del baile—, lo que oyen estas personas es, desde un punto de vista estrictamente físico, una serie de notas musicales ordenadas de acuerdo con ciertas pautas y reglas. Pero lo que perciben es una melodía que ya estaba sonando cuando nacieron y que seguirá sonando —con algunas variaciones— cuando mueran. «Cada patria —escribió Maeztu— es una melodía inacabada.»

El forastero ve la armonía con la que se mueven los lugareños, pero como la ve desde fuera, no logra captar nítidamente la música que la ordena. No tiene el oído bien afinado y por eso cada paso del baile le parece arbitrario, aunque el conjunto esté coordinado como una coreografía. Parece que en Nigeria, para señalar a alguien como extranjero se decía que bailaba «con otro

tambor».

En el baile colectivo se realiza lo que Santo Tomás llamaba «una unidad de integración». Las partes (las parejas) se mueven con cierta autonomía, pero, al mismo tiempo, se dejan guiar por la música común. La música, siguiendo con la terminología tomista, informa y gobierna, permitiendo que el conjunto evolucione de forma al mismo tiempo armónica, coherente e imprevisible. Como se baila con todo el cuerpo, podríamos decir que la música es un principio intrínseco del movimiento grupal al que los filósofos cristianos, desde San Agustín a Santo Tomás, dieron el nombre de paz.

Sobre la armoniosa arbitrariedad de cada politeia ironiza Sebastian Haffner en *La vida de los paseantes* recordando su lenta aclimatación a la cultura británica. Todo visitante que haya intentado conocer la vida inglesa «declara horrorizado que es la más intrincada, extraña, complicada y estrafalaria que un excéntrico hubiera podido concebir como forma de organización para cualquiera de sus mundos de fantasía». Y añade: «Sobre la vida cotidiana inglesa en su totalidad figura escrito con fuego: ¿Por qué hacerlo simple, si también funciona de forma complicada?». Y sin embargo, es la atracción de la cohesión de esa vida, manifestada en un estilo personal, propio, la que lleva a los forasteros a incorporarse a ella sin apenas darse cuenta de que poco a poco han ido acoplándose a su ritmo.

Cuando un forastero nos sugiere la arbitrariedad de nuestra conducta, nos cuesta entender qué quiere decir. Cuando lo hace uno de los nuestros, tendemos a considerar que ha perdido el pie. Quizás no estemos totalmente equivocados en ninguno de los dos casos. Pienso en lo que le escribió Freud a Marie Bonaparte: «en el momento en que un hombre pone en cuestión

el significado y el valor de la vida, está enfermo». Evidentemente, el bailarín que se detiene a observar desde fuera de la pista a los que bailan, ya ha perdido la alegría espontánea de su propio baile.

LA POLITEIA ES EL ALMA COMUNITARIA

Al escribir la *Política*, Aristóteles comienza diciendo que para que haya ciudad debe haber una comunidad (una *koinonía*) y eso que es común (o, como lo llama también, la síntesis) entre los ciudadanos es la politeia. El Platón de las *Leyes* incluso niega que podamos dar el nombre de politeia a los regímenes en los que una parte de la ciudadanía está sometida a otra. Cuando ocurre esto, con lo que nos encontramos es con dos politeias enfrentadas dentro de una misma ciudad o, más propiamente, con una ciudad escindida. La politeia, dice Platón, ha de ser el alimento político común de los ciudadanos, puesto que gracias a ella dan sentido a su propia vida. El término griego que traduzco por «alimento», es *trophé* que significa también educación, cría y género de vida. Es por la capacidad nutricia de la politeia por lo que el hombre, como dice Aristóteles, es un animal político (*politikòn zôon*): está hecho de politeia.

Para Aristóteles lo común no es inamovible, sino que varía y con su variación muda también la politeia. Para explicar esto, recurre a un ejemplo parecido al del baile, el del coro del teatro. Cuando un coro formado por las mismas personas pasa de cómico a trágico, la acción común (la sintaxis o la politeia) cambia, aunque su materia (las personas que forman el coro) permanezca. Por este motivo, una ciudad continúa siendo la misma mientras mantiene su politeia, aunque vengan a habitarla

forasteros, siempre que éstos se adapten a las inercias colectivas, y deja de serlo cuando se produce una quiebra en la transmisión. En ese momento, siempre habrá alguien que, como Serafín Estébanez, se lamente de que «el moderno compás, sin aire y gala, / no alienta el corazón, no tiene historia, / ni el oído ni el ánimo regala».

Platón y su rival Isócrates coincidían en que la politeia es el alma de la ciudad, convicción que le permite al primero trazar en su *República* (cuyo título original es *Sobre la politeia*) una formidable analogía entre el alma individual (nuestra politeia psicológica) y la de la ciudad (nuestra politeia política).

La relación de una politeia con los individuos recién nacidos (o recién llegados) es semejante a la que establece Aristóteles entre forma y materia. La politeia convierte al extraño en uno de los nuestros al darle una forma política reconocible y familiar, y, al hacerlo, contribuye a mantener la forma reconocible y familiar de la comunidad. Bebiendo de esta fuente, Saavedra Fajardo entiende que la materia de la comunidad política es el pueblo y su forma, su organización política. «El instituto y gobierno que con el consentimiento y aprobación de todos señala un orden y concierto entre quien ha de mandar y quien ha de obedecer, es la forma de la ciudad, como el alma del hombre; a tal forma llamamos república.»[10]

Alonso Fernández de Madrigal, el Tostado (1410-1455) resume perfectamente toda esta cuestión en *El gobierno ideal*: «Si entre muchos hombres no existiese cierta coordinación recíproca, de ningún modo harían una ciudad o algo uno, al ser ellos naturalmente muchos. Esta coordinación se llama politia o politeia». A su autoridad me acojo para dar curso a la palabra *politeia* en estas páginas.

A la voz profunda de la politeia, Miguel de Unamuno la llamaba «intrahistoria» o «vida intrahistórica», Vázquez de Mella, «constitución interna» o «constitución histórica» y Francesc Canals, «estructura profunda».

POLITEIA Y SOBERANÍA

La imagen del baile como politeia nos permite entender que soberano, en el baile, es lo que nos hace bailar, esto es, la música. Podemos decirlo de manera más pedante: soberano es el discurso que nos impone una hermenéutica de lo real. Donoso Cortés defiende, con su vehemencia acostumbrada, que la soberanía popular es el ateísmo. Quizás fuera así si existiera un acto fundante de la soberanía popular que permitiera su autodeterminación incondicionada (eligiendo la música que se quiere bailar antes de saber bailar), pero soy incapaz de imaginarme a un pueblo decidiendo soberanamente por qué politeia se quiere regir. Un pueblo educado en una sensibilidad acústica y motriz no puede decidir así como así alterar radicalmente su visión del mundo. No hay pueblos ateos. Si son un pueblo, creen en sí mismos y, sobre todo, en lo que consideran lo más preciado de sí mismos. ¿Cuál sería la posición neutra (no política y carente de fe) que permitiría autodeterminarse a un pueblo desde una equidistancia precisa con respecto a cualquier politeia? Necesitaría deshabituarse previamente de todo aquello en lo que ha sido educado. Bien sabemos que esto no es posible. Hay una condición sin la cual ningún pueblo podría autodeterminarse: la de ser un pueblo formado por lo que Simmel llama un «intercambio de efectos» (otra buena imagen de la politeia), pero si es UN pueblo, tiene

UNA politeia. Si un pueblo pudiera reunirse en un mismo lugar y pudiéramos borrar la memoria de todos los ciudadanos, lo que nos quedaría como residuo ya no sería un pueblo, sino una mera suma de individualidades perplejas. Las politeias, a diferencia de las constituciones, no pueden ser escritas a priori porque no puede ser escrito a priori ni el deseo ni la necesidad de vivir juntos.

La soberanía efectiva (la que perdura), se mire como se mire, es indisociable del tiempo, de la tradición. La prueba de ello es que los regímenes nuevos que han querido construirse a sí mismos desde su propia autoafirmación, sin nexos con la tradición, duran muy poco. La novedad política necesita tiempo para modificar las inercias.

El 10 de enero de 1855, Moreno Nieto combatía frontalmente en el Parlamento español las tesis del conservador Nocedal: «Decía el señor Nocedal que no reconocía la soberanía nacional, y que no hay para él más soberanía que la del tiempo, la de la tradición y la de la historia». Éste era, para Moreno Nieto, «el dogma de un partido enemigo de la libertad, el partido absolutista». Nocedal, brillantísimo parlamentario al que no sólo no le temblaba la voz cuando se enfrentaba a las mayorías sino que con frecuencia dejaba a estas pensativas, le contestó el 1 de febrero con palabras que podrían ser compartidas por Donoso Cortés: «Vosotros cuando veis los levantamientos nacionales decís con la cabeza erguida: "Mirad, ésa es la soberanía nacional". Nosotros, más modestos, más lógicos, más exactos y haciéndonos más cargo de la flaca naturaleza humana, cuando vemos las conquistas, cuando vemos las revoluciones, cuando vemos las invasiones, no decimos "Ésa es la soberanía nacional"; decimos: "Dejad paso a la justicia de

Dios"». Efectivamente, lo único verdaderamente nuevo es lo inesperado y los pueblos están más expuestos al azar cuanto más independientes son de su pasado, cuando son como un iceberg desprendido del cantil del mar de hielo. «No hay nada más difícil de conducir, ni de éxito más incierto, ni de más difícil gestión —decía Maquiavelo—, que el inicio de un nuevo orden de las cosas.»

No olvidemos que cuando los pueblos se lanzan a la revolución, lo primero que hacen es buscar la canción que les brota del alma colectiva.

La politeia es el hecho político primario. Previamente a ella no hay animales políticos. La naturaleza humana, hemos dicho y repetimos, es política. Tanto es así que no hay posibilidades de existencia para el hombre en una naturaleza no «politizada». No hay una vida política natural, ni hay un hombre sin diseño político.

Al defender la soberanía de la música y la concepción de la politeia como hecho político fundamental, afirmamos también que la racionalidad de una tradición o de una institución no se encuentra tanto en lo que dice o hace, como en nuestra incapacidad para llegar a ser humanos sin su cobijo y no podemos encontrar cobijo en ella si no la envuelve una aureola de sugestión. Ninguna tradición es perdurable si no es capaz de generar sus propios hechizos sobre sí misma.

Dice Erasmo en *El elogio de la locura* que la naturaleza ha concedido a cada nación y a cada ciudadano un cierto amor propio comunitario que nos ayuda a reconfortarnos con la celebración de lo que somos sin caer en la adulación servil de lo ajeno. La celebración de lo propio permite «que cada uno resulte ante sus propios ojos más satisfactorio y estimable, lo cual

constituye una parte esencial de la felicidad». Podemos objetarle que la adulación de uno mismo no está exenta de riesgos. Él, quizás, nos contestaría que hay muchos más riesgos en el desinterés o en el desprecio por lo propio.

El conservador no ignora los peligros de absolutizar la ortodoxia pública y convertirla en tiranía, degradando el baile colectivo en desfile uniformado o en procesión. Le gustaría que las fronteras de su politeia fuesen porosas, capaces de integrar todo el pluralismo que pudiera soportar. Pero no más. Piensa que una sociedad porosa es moralmente superior tanto a una sociedad abierta de par en par a lo ajeno, como a la que se cierra a cal y canto a todo lo extraño. Pero para que una politeia sea porosa, primero ha de ser una y para que sea una, es necesario que preserve su sensibilidad colectiva hacia lo propio, sea cual sea en cada momento su contenido exacto.

LA POLITEIA SE NUTRE DEL EJEMPLO POLÍTICO Y LO FORTALECE

Al forastero atento que llega a una ciudad desconocida, no se le escapará que en ella no todos bailan con la misma soltura y que hay algunos que incluso bailan desganados, sin alma, o no bailan, o bailan otros bailes… Pero las excepciones, por llamativas que sean coyunturalmente, no dan el colorido propio a la ciudad. Al contrario, es la ciudad la que establece los límites de las excepciones soportables. La excepción no define la norma, aunque pueda parasitarla. Socialmente, los que la deciden son aquellos ciudadanos que, por bailar bien, se convierten en el centro de la admiración colectiva, mostrando con su mismo poder de atracción que la ética es una estética de lo nuestro (de nuestra politeia). Las politeias se mantienen vigentes mientras

en sus diferentes ámbitos de copertenencia haya personas que de forma verosímil muestren lo mejor que la comunidad política puede dar de sí.

El buen bailarín al que me refiero no es necesariamente el que mejor muestra lo que siempre se ha bailado. Éste sólo es el caso de las sociedad inmovilistas que tienen proscrita la modificación de la más pequeña coma de la transmisión. El más influyente suele ser el que expresa en sus movimientos de manera realizada lo que de alguna forma ya estaba incipiente como deseo en la sensibilidad colectiva. No repite el pasado, sino que lo recrea, imponiéndole la huella de su estilo. No calca servilmente, pero tampoco desdeña lo valioso de su patrimonio cultural. Al ciudadano que baila así, Agustín de Rojas Villandrando (1572-1635) lo llamó *El buen repúblico*. Ninguna república puede perecer, asegura, mientras haya «maestros virtuosos y honestos». Mucho más tarde —y eso nos muestra la pervivencia del término en nuestra lengua—, Cándido Nocedal mostraba a Jovellanos como modelo de «repúblico».[11] Podemos decir que el buen repúblico es el que lleva con dignidad «la voz cantante». Pero como la ciudad —ya lo advirtió Aristóteles— está hecha de diferencias, hay muchas maneras de ser repúblico. Quevedo nos muestra una de ellas, y no es la más inusual, en un delicioso pasaje de *La vida del Buscón*. Yendo de Alcalá a Segovia, el Buscón se encontró «con un hombre en un macho de albarda, el cual iba hablando entre sí con muy gran prisa, y tan embebecido, que, aun estando a su lado, no me veía. Saludéle y saludóme. Preguntéle dónde iba, y después que nos pagamos de las respuestas, comenzamos luego a tratar de si bajaba el turco y de las fuerzas del rey. Comenzó a decir de qué manera se podía conquistar la Tierra Santa, y cómo se ganaría Argel; en los cuales

discursos eché de ver que era loco repúblico y de gobierno. —Bien manifiesta deja este hombre su locura cuando añade que va ofrecerle al Rey la manera de hacerse con la plaza de Ostende—. Roguéle que me los dijese, y, al punto, sacando de las faldriqueras un gran papel, me mostró pintado el fuerte del enemigo y el nuestro, y dijo: "Bien ve V. Md. que la dificultad de todo está en este pedazo de mar; pues yo doy orden de chuparle todo con esponjas, y quitarle de allí"».

Los cambios profundos en las politeias no suelen anunciarse a gritos, sino a través de un proceso lento en las mentes y corazones de los hombres que ponen de manifiesto una alteración de la sensibilidad colectiva (del apetito, la atención, el gusto…). Nietzsche decía que las revoluciones importantes vienen sobre patas de palomas. Y Maura, que el alma nacional no evoluciona sino por lentos pasos. Cuando el cambio comienza a insinuarse, sólo perciben su llegada los espíritus más atentos. Estamos hablando del cambio profundo, que no es el que produce modificaciones ante los ojos de los hombres, sino el que cambia los ojos de los hombres. Saber apreciarlo, más allá de las formas estentóreas de la innovación puntual, es un reto en el que el conservador se juega su razón de ser. Sin la percepción del cambio, difícilmente podrá adaptar al presente el legado de la transmisión.

«Los pueblos sin tradiciones se hacen salvajes», escribía Donoso. Es cierto. Y el plural —«tradiciones»— importa. Los salvajes suelen tener por tradición la repetición constante de lo mismo. De lo que se trata, para el conservador, es de mantener vivos los ejemplos de excelencia para construir con ellos un vínculo intergeneracional que facilite el relato más noble de lo nuestro. Los buenos ejemplos y los grandes hombres son

elementos cohesionadores de la politeia.

«Fray ejemplo es el mejor predicador», repetía Cisneros, que sabía que en política, como en la vida, el órgano de aprendizaje es el ojo, no el oído. Los buenos ejemplos nos impactan más que los buenos consejos. Por eso hay que preservarlos.

Marcelino Domingo recuerda que la abadía de Westminster está «poblada por las imágenes en piedra de las figuras ingentes que tuvo Inglaterra».[12] La iglesia anglicana no tuvo ningún inconveniente, antes al contrario, en recoger los restos mortales de un ateo como Darwin entre sus muros. Sabía que no le estaba haciendo un favor a Darwin, sino haciéndose un favor a sí misma.

«Uno de los muchos motivos explicatorios de nuestro atraso cultural y político —cuenta Ramón y Cajal en sus *Charlas de café*— es la ausencia casi absoluta del culto a los muertos ilustres. En España, el que se muere acaba de una vez y para siempre. ¡Felices los países en que el ataúd constituye la envoltura de la ninfa, que espera, con el calor vernal de los corazones, la ascensión a una vida más alta y pura!»

«¿Qué raza saldrá de nuestros ejemplos?», se preguntaba —y nos pregunta— Chateaubriand.

ESTAMOS HECHOS DE POLITEIA: LA ESCUELA DE SALAMANCA

Kwame Nkrumah, el africanista presidente de Ghana, solía decir «No soy africano porque haya nacido en África, sino porque África ha nacido en mí». Esto es tomar consciencia de ser un animal político: saber que nuestra politeia ha renacido en nosotros.

Normalmente con la expresión «animal político» se quiere decir que el hombre es un ser social, que está hecho para vivir en comunidad con otros hombres y no aislado. Pero en realidad, Aristóteles, su creador, tiene en mente algo bastante más radical: que el hombre no sólo está hecho para la política, sino que está hecho de politeia, que es politeico, que no hay rincón en su alma en el que no quede rastro del escarpelo politeico.

Si somos un producto político, en la salud de nuestras instituciones está en juego nuestra propia salud (nuestro acabamiento). Esto es lo que defendía la Escuela de Salamanca: que la legitimidad de una institución política no tiene que ver con su poder para gobernarnos, sino con la autoridad con que nos gobernamos a través de ella.

Para Juan de Mariana (1536-1624)[13] la soberanía de la comunidad (el baile, en definitiva) es siempre mayor que la de una persona, aunque esta persona sea la del mismo rey. Por eso consideraba legítimo desprenderse de los reyes indignos que emponzoñan la vida en común (gobiernan mal porque distorsionan el autogobierno del que ellos son el brazo ejecutor). No era una idea fácil de defender en Europa. En Francia entendieron que Mariana estaba legitimando el regicidio. Michel Roussell intentó desacreditarla en 1610 con *L'antimariana ou refutation des propositions de Mariana*, subtitulado *Pour que la vie des Princes souverains doit être invisible aux subjects et a la Republique*. Me gustaría pensar que algún residuo de esta idea pervive en nuestra alma colectiva, pero no me anima mucho a ello la constatación de que los grandes autores de la Escuela de Salamanca están ausentes de nuestros planes de estudio. Como sí está bien presente Locke, convendría saber que Suárez (1548-1617) conoce muy bien las

tesis políticas del inglés y que, cuando hay diferencias entre ambos, el moderno suele ser Suárez. El camino más corto entre la escolástica, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, los constitucionalistas de Cádiz e, incluso, algunas de las principales tesis de los Padres Fundadores norteamericanos, es Suárez (1548-1617). Véase la concepción de la soberanía que desarrolla en *Defensio fidei* (1613), que no sin motivo puso nerviosas a las principales cortes europeas. Jacobo I prohibió su lectura en Inglaterra y ordenó que el verdugo de Londres arrojara el libro a la hoguera. La quema tuvo lugar el primero de diciembre de 1613. El embajador español en Londres, Diego de Sarmiento, comunicó a Felipe III que en Inglaterra y en Francia se referían a la filosofía política de Suárez como la «doctrina española». En París fue el Parlamento quien ordenó su quema. Sin embargo en España era leído con respeto en la corte, cosa que aún molestaba más a Jacobo I, que se quejó a Felipe III por admitir en sus dominios a alguien como Suárez, un enemigo de la majestad de los reyes. En España incluso Carlos I había debatido con el gran Martín de Azpilcueta la tesis de que «el reino no es del rey, sino de la comunidad, y la misma potestad regia por derecho natural es de la misma comunidad y no del rey, por lo cual no puede la comunidad abdicar totalmente en ese poder». «No nacieron los súbditos para el rey, sino el rey para los súbditos», escribirá Saavedra Fajardo.[14]

Según Suárez, la razón humana es perfectamente capaz de entender por sí misma que la naturaleza de los hombres unidos en una comunidad («república») exige la presencia de un poder político, y lo hace «con tal necesidad» que no hay voluntad humana que pueda impedirlo. Lo que no está dado por

naturaleza es la forma que tendrá ese poder. Por eso no existe una única forma de gobierno entre los hombres, sino una pluralidad y, si es legítima, ninguna es contraria a la razón natural. La bondad de una forma política se mide por sus efectos. En Salamanca se sabía bien que la naturaleza no hacía reyes.

Insistamos: el pueblo puede organizarse legítimamente de diferentes maneras. Hay muchas formas diferentes de gobierno. No se pueden encontrar argumentos basados en la naturaleza para afirmar a priori que una politeia sea superior a otra mientras ambas sean legítimas. Lo que se ha de afirmar es la necesidad de que toda comunidad posea un poder cohesionador. Para reforzar esta conclusión, Suárez aduce la autoridad de Alfonso de Castro, que había sostenido que las leyes sólo tienen valor «en cuanto se conciben como expresión de la voluntad del pueblo», así como la de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis de Molina, Martín de Azpilcueta y Diego de Covarrubias. Son los teóricos de «la doctrina española». Tiene sentido que recurra a ellos porque (véase *De justitia et jure*, de Domingo de Soto, de 1553, o *De justitia et jure*, de Luis de Molina, 1593) defendieron con argumentos sólidos que el fundamento de la república es la ley natural, a través de la cual actúa Dios.

El núcleo teórico de la «doctrina española» se puede resumir en los siguientes principios: (1) El origen del poder legítimo se encuentra en la inclinación natural y, por lo tanto, universal del hombre a la copertenencia política; (2) sólo está debidamente constituido el poder que realiza (actualiza) esta inclinación; (3) nadie está obligado en conciencia a obedecer sino al poder debidamente constituido y (4) aceptar cualquier otro poder

supondría ir en contra de la misma naturaleza de lo nuestro.

Debemos incluir en la «doctrina española» a Juan Roa Dávila (1552-1630), que en su *De Regnorum iustitia* defiende —mucho antes que Burke— que «según criterio unánime de pueblos y doctores se considera que es idéntica la comunidad política (*respublica*) formada por las generaciones que preceden y las que siguen, pues de otro modo no sería posible el gobierno de los hombres. Y por esta razón el juramento y las obligaciones contraídas conforme a derecho de unas generaciones obligan en conciencia a las generaciones siguientes […]. Y de aquí resulta que todo lo que se refiere al gobierno y poder político debe regularse según el consentimiento y las costumbres (*ex consensu et consuetudine reipublicae*)». Es el consentimiento de la comunidad lo único que concede validez jurídica al poder (*consensio republicae securum facit imperium*).

EN LA VIDA HUMANA TODO ES ARTE

«En la vida humana, todo es arte», leemos en un aforismo de Antonio Pérez, que algo sabía de estas cosas. Donde él escribe «humana», nosotros podemos leer «política». «Quizás», añade como comentario, «quiso decir también esto quien dijo *Militia vita hominis*, porque ¿qué mayor guerra que haber de vivir con el arnés del arte a cuestas siempre?». Lo que no parece ver Antonio Pérez es que sin ese arnés no tendríamos ninguna posibilidad de realizar nuestra naturaleza política.

Nietzsche, en un texto de 1867, escrito inmediatamente después de haber cumplido con su servicio militar, cuando aún perduran en él los hábitos adquiridos en los cuarteles, recuerda con cuánta dificultad aprendió a desfilar. Asegura que se

esforzaba tanto en hacerlo bien que temía olvidar la manera normal de andar. Pero cuando finalmente se habituó a marcar el paso, desfilar le parecía otra forma natural de caminar.

No es cierto que contraer un hábito sea dimitir de nuestra autonomía. La restricción puede ser también la condición de la orientación. Para hacer una cosa debemos dejar de hacer otras y concentrarnos en lo que tenemos entre manos y, puestos a hacerla, mejor que la hagamos bien, para lo cual es de gran ayuda la experiencia. Incluso para hacer varias cosas a la vez es importante que algunas las tengamos incorporadas a nuestra conducta como hábitos. Para conducir un coche y hablar con el resto de los pasajeros, es importante que los procesos de la conducción los tengamos incorporados casi automáticamente a nuestra conducta y así no tenemos que pensar mucho en lo que estamos haciendo cuando cambiamos de marcha o echamos el intermitente para girar a la derecha. Aprender a convivir es habituarse a vivir entre hábitos políticos porque el hábito es la racionalidad del gesto.

La politeia impregna y modula todo. No tiene puertas cerradas. No hay recovecos de privacidad impenetrables para ella. No hay ámbitos ni en el interior de nuestra casa ni en nuestra alma que podamos blindar para protegernos de su influencia. Cánovas del Castillo decía acertadamente que las naciones son «fábricas lentas» de producir hábitos «que el tiempo hace instintivos, espontáneos y como naturales».

Sin la convicción profunda de que la politeia somos nosotros en copertenencia, la comunidad se degrada, en el mejor de los casos, en algo semejante a una sociedad de socorros mutuos que intenta hacer llevaderas las gestiones cotidianas, pero se olvida de que colectivamente somos una unidad de destino, en lo

universal, ciertamente, pero también en lo más concreto de nosotros mismos. Utilizo la expresión «unidad de destino» teniendo presente a Ortega y Gasset, que fue quien primero hizo uso de la misma en el debate parlamentario de 1932 sobre el estatuto catalán. Es probable que la tomara del socialdemócrata austríaco Otto Bauer.

El conservador sabe que sin la música común (el consenso básico de la copertenencia), la confianza mutua se resquebraja, los lazos morales entre individuos se debilitan y se diluye la diferencia entre lo nuestro y lo ajeno. Éste es uno de los motivos que le impiden ser un entusiasta partidario de la *open society*, la sociedad abierta defendida con tanta vehemencia por Popper y tantos liberales más bienintencionados que sensatos. No cree que todas las músicas tengan el mismo valor, ni artístico ni político, porque no todas tienen el mismo valor religador. Una sociedad sana no es para él una convención de microsociedades.

LA POLITEIA HACE DE LA NATURALEZA UN MUNDO

Haciendo uso del ejemplo de la música, Juan David García Bacca asegura que «cada pueblo con personalidad puede poner en música especial, dar peculiar sentido a todas las verdades o significados; y cuanto un pueblo tiene más personalidad tanto más sentido da a las cosas y tanto menos se preocupa por su significado real, por su neutra y fría, deshumanizada y abstracta contextura».[15]

La naturaleza en sí misma no tiene nada de política. Sólo produce animales. No se puede digerir cruda. Necesita ser aliñada, preparada, humanizada. Ésa es la labor de la politeia.

La politeia, en su sentido primario y más elemental, tiene por misión darle a la naturaleza lo que no está naturalmente en ella: una orientación, un sabor, un sentido. El animal político sólo comienza a existir allí donde la naturaleza ya está orientada.

La naturaleza se conforma con ser lo que es, mientras que el animal político, para sostenerse a sí mismo, necesita un deber ser. La diferencia entre el ser natural y el deber ser político es la obra magna de la politeia. El hombre sólo encuentra su hogar cuando la conciencia del deber ser le permite enfrentarse a la naturaleza con una estructura de expectativas morales y está dispuesto a sacrificarse por la realización de las mismas.

El deber ser no sigue la lógica de la naturaleza, sino que le impone a ésta una lógica y una finalidad. Si la finalidad ya estuviera presente en la naturaleza, entonces, todos compartiríamos la misma politeia. La ley natural no se encuentra en la naturaleza, sino en la necesidad antropológica de imponer un orden a la naturaleza. Encuentra sus condiciones de posibilidad en la estructura anfibia del animal político.

Desde la perspectiva del deber ser, la naturaleza se cubre de caminos, ciudades, proyectos, fronteras, títulos de propiedad, zonas de ocio y de trabajo, etc. En definitiva: se llena de bienes. Aquel árbol ya no es sólo un árbol. Ofrece frutos, sombra, leña para el invierno, vigas para la construcción de una casa, la posibilidad de una aventura infantil entre su fronda, un lugar para el oteo, un referente para ordenar el espacio, un símbolo… si le damos la vuelta y lo imaginamos con las raíces hacia el cielo podemos pensar en una metáfora del hombre… ¿Y qué decir de la melancolía que produce en el hombre la caída otoñal de las hojas y que tanto ha inspirado a los poetas, a pesar de no ser naturalmente otra cosa que un hecho botánicamente trivial, casi

mecánico?

El deber ser pone el árbol a la altura del hombre.

Lo primero que en nosotros siente la presencia del deber es nuestro cuerpo, imperiosa e imperativamente necesitado de diseño cultural, de protección, de cuidados. Al cuerpo hay que enseñarle a comportarse como un cuerpo político mucho antes de que aparezca la necesidad de cuidar de nuestra alma.

«Decir hombre es implicar valoraciones en su muy variada gama», escribía Aurora Arnáiz.[16]

LA POLITEIA Y EL ESTADO

¿Puede sobrevivir una politeia sin la protección de un Estado? Sí, sin duda. Ahí tenemos el ejemplo preclaro del pueblo judío, que se mantuvo en pie en la diáspora viendo cómo imperios que parecían retar a la historia se desmoronaban con el transcurso de los siglos. Pero el pueblo judío también es ejemplo de que cuando las cosas vinieron mal dadas, ninguna autoridad salió en defensa de sus derechos, viéndose así impelido a buscar la protección de un Estado propio.

Cuando una politeia toma conciencia sentimental de sí misma, tiende a verse como una patria y cuando una patria se ve a sí misma como la conciencia estructurante de una politeia, es inevitable que tarde o temprano quiera dotarse de una organización, de un Estado, que le permita su reconocimiento internacional como nación y su cohesión interna. No perdamos tiempo intentando definir qué es una nación. La respuesta más clara nos la dio Carl Schmitt: «Cada nación fija a su antojo y sin recurrir a otro lo que ella misma entiende por nación».

Un Estado o una nación no adquieren forma en la teoría, sino en la historia y por eso en la realidad nos encontramos con que un Estado puede coincidir o no con una politeia. Hay Estados con varias politeias en su seno y hay politeias escindidas en varios Estados.

Dadas las complejidades históricas, no es fácil que encajen la politeia, la patria, el Estado y la nación y sus roces son fuente de conflictos internos y externos, como sabemos muy bien en Europa.

En Europa, continente sobrecargado de pasado, podemos resaltar nuestras diferencias internas hasta hacer de ellas un argumento de guerra, pero cualquier no europeo descubre pronto rasgos politeicos comunes a todo el continente. Los territorios extensos tienden a crear diferencias culturales por razones obvias, pero la historia compartida deja huellas de similitudes en el alma de los ciudadanos que no se borran fácilmente. No podemos pretender hallar en Europa politeias puras porque no hay en ella politeias sin préstamos y, desde luego, sería una tremenda —y peligrosa— tontería hablar de politeias raciales. Los intercambios de efectos han marcado de manera clara nuestra historia esbozando, al menos, la posibilidad de una politeia europea que ha sido un anhelo permanente de nuestra historia. A nuestro momento histórico le corresponde la responsabilidad de decidir con claridad qué queremos reforzar, si la politeia europea o las nacionales.

Todos estos conceptos (politeia, patria, nación, Estado…) son utilizados habitualmente de forma muy laxa, por lo que la teoría de los mismos se enmaraña y tropieza continuamente en puntualizaciones, disquisiciones y excepciones. En el caso español, las dificultades son aún mayores, ya que en la misma

Constitución española de 1978 la nación española reconoce la existencia de «nacionalidades históricas» en su seno que tienen lengua propia y símbolos específicos. En suma, reconoce la naturaleza politeica de ciertas regiones. Esta situación lleva a algunos a hablar de España como «nación de naciones», pero si es difícil definir qué es una nación, no ganamos claridad enmarañando el concepto, especialmente si en lugar de afirmar la unidad de la diversidad, afirmamos las diversidades para debilitar la unidad.

Si poner de acuerdo a los especialistas sobre el significado de pueblo, patria, nación o Estado parece ser imposible, las personas corrientes no suelen tener problemas en su vida cotidiana para reconocerse como miembros del mismo pueblo, patria, nación o Estado. Como decía Salvador de Madariaga, todo el mundo sabe que la belleza existe, aunque los especialistas no se pongan de acuerdo en definirla.

UNA OBJECIÓN

No soy tan ciego como para no ver el proceso histórico de homogeneización universal de las costumbres al que parece que nos sumamos fatalmente todos… Hay cada vez más bailes universales, sin que por ello hayan desaparecido todos los bailes nacionales.

«Hace dos o tres décadas —escribe Zweig— el baile estaba vinculado a las naciones individuales y a las preferencias personales del individuo. En Viena se bailaban los valses; en Hungría, las zardas; en España, el bolero, y todo siempre al compás de innumerables ritmos y melodías en los que cobraban forma visible el genio de un artista y el espíritu de una nación.

Hoy en día son millones de personas, de Ciudad del Cabo a Estocolmo, de Buenos Aires a Calcuta, las que bailan el mismo baile al compás de las mismas cinco o seis melodías impersonales y de corto aliento.»[17]

El mundo, aparentemente, se nos hace provinciano, pero cuanto más provinciano se nos hace, más crecen las fronteras. Cada vez hay más países en la ONU. Parece que necesitamos compensar las homogeneidades con la afirmación de particularidades, con la preservación de nuestro peculiar enraizamiento. La necesidad de copertenencia se mantiene vigente porque sentarse junto a los tuyos en el centro de un horizonte reconocido mientras te afirmas diciendo «yo soy de aquí», es una compensación imprescindible de la creciente homogeneización del mundo. Necesitamos saber que continúa encendido el calor de las inercias familiares, que sigue brillando lo propio como un hechizo, que hay un lugar en el que el multiculturalismo y el relativismo se queda en la puerta de entrada, sin cruzar el umbral.

Todo puede estar impregnado con el mismo aire de familia, pero no en todas partes nos sentimos en casa y por eso tendemos a reforzar los rasgos identitarios que nos intensifican el sabor de lo más propio. Nuestro hogar no es algo que admiramos, sino algo que queremos. Sabemos que fue aquí, a los pies de nuestra cuna, donde nuestros padres comenzaron a soñar con nuestro futuro. Sabemos igualmente que es a los pies de la tumba de nuestros padres donde encontramos una medida de nosotros mismos que no hallaremos en ningún otro lugar del mundo.

La homogeneización avanza, pero cuanto más avanza, más claro se ve que las naciones con politeias bien definidas y que se sienten cómodas con las mismas, siguen teniendo intereses

ideológicos más allá de sus fronteras. Exportan rasgos de sus politeias. Mientras que las naciones con politeias flexibles —digámoslo así— han de conformarse con tener intereses comerciales. Exportan cosas. Son los pueblos con más personalidad los culturalmente más influyentes. Hay politeias que marcan la pauta y politeias que se limitan a seguirla. Sea cual sea el grado de apertura que permitan las leyes de un país, la porosidad cultural de sus fronteras depende fundamentalmente de la satisfacción de una politeia consigo misma.

Estamos hechos de politeia pero hoy, en el siglo XXI, lo que nos hace sólo es autóctono allá donde lo autóctono está blindado culturalmente. Cada vez somos más conscientes de ello y esta conciencia nos coloca en una posición históricamente peculiar ante nuestras politeias: la de ser al mismo tiempo bailarines y espectadores. Lo nuevo de nuestro tiempo es que el animal político ha tomado conciencia de que el baile que baila podría muy bien tener otros pasos y, por lo tanto, ha de tomar una decisión sobre su fidelidad.

Somos animales políticos que sabemos que podríamos haber sido de otra manera. Somos espectadores de nosotros mismos y esto, por una parte, estimula las tendencias multiculturalistas y, por otra, las tendencias a buscar en lo propio el descanso de uno mismo, a ser lo que se es de manera no problemática.

Hemos hecho del pluralismo uno de los valores supremos, pero no por ello desaparece la necesidad de copertenencia. Nos ha tocado vivir un tiempo en el que continuamente estamos decidiendo con nuestra conducta si queremos reforzar el pluralismo o la copertenencia. Hoy la identidad personal y colectiva depende de decisiones conscientes.

4

El animal político como ser anfibio

LAS TERMITAS

Las colonias de termitas llevan muchos años fascinando a los entomólogos que estudian su meticuloso comportamiento. Son grupos sociales perfectamente cohesionados por el común objetivo de mantener la comunidad en las mejores condiciones posibles. Parece que incluso poseen un cierto tipo de lenguaje social que les ayuda a coordinarse. En las termitas, la biología toma forma de geometría vital, de mecánica neóptera. Todo individuo está al servicio del orden y todo el orden al servicio de un individuo que no soporta el desorden.

En esta armonización perfecta de las individualidades que es el termitero, nadie hace otra cosa que lo que debe hacer. Ni nadie parece desear hacer otra cosa. Eso de «hacer lo que me dé la real gana» consiste para las termitas en hacer lo único que saben y pueden hacer. Ninguna baila sola, ni sigue otro baile

que el comunitario. Ninguna se separa del grupo para contemplarlo como una espectadora. Ninguna sueña con ser más alta, más bella, más rica, más poderosa. A ninguna se le ocurre la posibilidad de ser postermita. Ni se siente acuciada por deseos prohibidos. No hay neurosis entre las termitas, ni concepciones polémicas sobre lo bello, lo bueno y lo justo. No conocen el peso de la nostalgia ni el impulso de la utopía. Ni les ronda el miedo a ser excluidas o a ser invisibles.

Muy distinto es el caso del hombre, que ni puede ser sólo natural (animal) ni puede ser sólo cultural (político). Es un ser anfibio que tiene que pagar un precio por serlo.

Hobbes defiende en el *Leviatán* que no sentimos ningún placer con la compañía ajena si no apreciamos que somos valorados por ella «al mismo precio» que nos valoramos nosotros mismos. Pero no basta con ponerse uno mismo un precio para sentirse valioso. Más bien nuestro valor nunca está del todo en nuestras manos. Es lo que, a mi modo de ver, nos dice Lope de Vega en *Los comendadores de Córdoba* por medio del diálogo entre Veinticuatro y Rodrigo:

> VEINTICUATRO: ¿Sabes qué es la honra?
> RODRIGO: Sé que es una cosa
> que no la tiene el hombre.
> VEINTICUATRO: Bien has dicho:
> honra es aquello que consiste en otro.
> Ningún hombre es honrado por sí mismo,
> que del otro recibe la honra un hombre.
> Ser virtuoso un hombre y tener méritos
> no es ser honrado […]
> que la honra está en otro y no en él mismo.

«Con razón —dice Saavedra Fajardo— está constituido el honor en la opinión ajena.»[18] Podremos despreciar de boquilla el «qué dirán», pero el «qué dirán» pertenece a la esencia de la política. En él nos jugamos nuestra reputación. El político sabe que no puede prescindir de lo que el mismo Saavedra llamaba «la aclamación vulgar». Varía, sin duda, el contenido del qué dirán que nos afecta en cada caso, lo que no varía es el hecho de ser afectado por uno u otro contenido.

Una termita sola es tan vulnerable como un hombre solo. Ni la una ni el otro tienen suficiente con sus propias fuerzas para hacer frente a los peligros de la naturaleza. Ahora bien, una termita aislada seguiría siendo una termita, aunque estuviera acosada por la incertidumbre del entorno. Un hombre solo, ¿tendría conciencia de ser un hombre? La termita no necesita tener conciencia de ser termita para serlo. ¿Podemos decir lo mismo del hombre? ¿Sin sentirse presente como humano ante los ojos de un humano, un humano es humano?

La termita y el humano reducen significativamente su vulnerabilidad cuando se unen con sus semejantes, pero al hombre esa reducción le concede una identidad que le permite ser juzgado y, por lo tanto, ensalzado o rebajado. La vulnerabilidad compartida permite la ampliación de la condición humana, pero también expone su reputación.

El termitero es una sociedad inclusiva: acoge a todas las termitas. La sociedad humana, no; al ser una institución moral, incluye a unos y excluye a otros. En ella la tarea común no está dada de forma natural, ha de ser construida en torno a aquellos valores que se consideran más altos y que, sin embargo, pueden ser impugnados y, de hecho, siempre están siendo impugnados en las fronteras de la politeia.

Todos, en determinadas circunstancias, podemos ser excluidos. Todos, alguna vez, hemos sido tentados por lo que podría excluirnos. Todos sabemos que estamos expuestos a la angustia de ser marginados. Ser hombre es ser imputable.

Las termitas no escuchan cantos de sirena. No hay sirenas en el mundo de las termitas.

LA POLITEIA Y EL ALMA: ARMONÍA Y TENSIÓN

Cuenta Platón que en una ocasión, Alcibíades, siendo una joven promesa política ateniense, recriminó a Sócrates que siempre estuviera animando a conocernos a nosotros mismos, pero nunca explicase cómo se hacía eso. Sócrates le contestó que no debemos buscarnos en la introspección, sino en la interrelación, en los ojos de las personas con las que nos relacionamos. Lo que quería decir es que la intervención de uno sobre sí mismo (lo que los griegos llamaban la *psykhé tékhne*: la tecnología del cuidado de sí) no es independiente de la intervención en el cuidado de nuestras relaciones de copertenencia (la *politiké tékhne*) o, mejor dicho, que para intervenir sobre nosotros mismos, necesitamos la mediación del otro. Pero el otro suele estar tan necesitado de reconocimiento como nosotros mismos.

Cuando los modernos leemos la *República*/*Politeia* de Platón solemos diferenciar entre la parte política y la parte psicológica. Como no tenemos en cuenta el significado de politeia, damos por supuesto que el alma y la ciudad son cosas tan distintas que se deben tratar de manera independiente. Pero éste es un prejuicio que nos impide entender a Platón y, lo que es más grave, entendernos a nosotros mismos.

Platón no habla de política y de psicología, sino de la politeia, sin separar las cosas que en la ciudad y en el alma se dan unidas. En la *República* encontramos los problemas psicopolíticos (politeicos) que surgen cuando se quiere impulsar el ingenuo proyecto de construir una ciudad tan justa que pueda satisfacer todas las necesidades del hombre. Dado que el proyecto se muestra, en última instancia, irrealizable, este diálogo no es un manual de instrucciones para los políticos utopistas, sino exactamente lo contrario: una reflexión que desvela las dificultades con que se encuentran todos aquellos que creen que la ciudad puede construirse con un manual de Ikeas del alma bajo el brazo. La ciudad no es un termitero. La política no puede impedir que la realidad se resista a ser organizada por la ley; ni que el hombre exprese en sus sueños deseos que la ley intenta reprimir; ni que algunos hombres quieran hacer despiertos lo que han deseado hacer en sueños; ni que parezca imposible buscar el bien de la ciudad con la intensidad con que se busca la satisfacción de ciertos deseos biológicos; ni que el grupo político, al reconocerse a sí mismo, no produzca alguna forma de exclusión.

En otro de sus diálogos, el *Protágoras*, Platón niega que la virtud política que caracteriza al buen ciudadano pueda ser transmitida como transmitimos un saber técnico, por medio de la enseñanza explícita. La politeia no es una construcción tecnológica. Para que la vida en común sea posible, los hombres han de ser sensibles por naturaleza a la justicia (la norma que limita) y al pudor (la vergüenza que produce la desvalorización ante los otros), pero no todos los hombres lo son, así que nos vemos obligados a segregar de la vida en común a los más insensibles. Toda ciudad acaba imponiendo un tipo u otro de

exclusión. En toda ciudad y en toda alma se desarrolla una pugna permanente entre las demandas del deseo individual desbordante (partidarias del flujo y la movilidad incontinente) y las demandas de la razón común (partidarias de la permanencia, del límite y de la fidelidad que hacen posible la previsibilidad porque garantiza la permanencia de ciertos principios) y, en consecuencia, en toda ciudad (salvo en la ciudad perfecta, que no existe) y en toda alma (salvo en la de los sabios, que sólo lo son los dioses) se vive un enfrentamiento interno que siempre es susceptible de producir fracturas en su unidad. El buen ciudadano no es para Platón el que no siente deseos contradictorios (todo ciudadano los lleva consigo), sino el que, siendo consciente de su presencia, se ejercita en su control para ganar una digna imagen de sí mismo ante sí mismo y ante los demás. El alma enferma o lisiada sería la del ignorante que, como es incapaz de ver el drama que se desarrolla en su interior, no teme contradecirse ni pública ni privadamente.

Pero por mantener el control, tener sujetas las riendas, vivir alerta ante nosotros mismos… se paga un precio: el de no poder descansar de nosotros mismos.

Platón ve con claridad que incluso esa parte de nosotros mismos que se muestra agreste y antipolítica es con frecuencia estimulada por lo que aparentemente es una de las grandes realizaciones de la cultura, la poesía, que, de esta forma, actúa en dirección contraria a la de la ley. Si la ley intenta contener el deseo entre los límites de lo políticamente correcto, es porque nuestra parte agreste es rebelde a todo límite, pero con esta rebeldía juega precisamente el arte. Cuando Platón añade al final de la *República* que existe una querella entre la filosofía y la poesía, está pensando en las tensiones políticas que producen sus

diferentes concepciones del límite.

El ser humano ha abandonado la naturaleza para llegar a ser político y se encuentra que ya no puede ser sólo animal y aún no puede ser sólo político.

EL PRINCIPIO REPRESOR NO PUEDE SER REPRIMIDO

Freud ha sido uno de los teóricos de la cultura más perspicaces del siglo XX, porque poseía una mente que era más propia de un diplomático que de un predicador (el caso contrario es el de Marx). Sabía que la clave de la supervivencia de una cultura se encuentra en su capacidad para sustituir la obediencia ciega al instinto, que es propia de los animales, por la obediencia a la ley, que es la conducta propia de los hombres. Pero este empeño consume una gran cantidad de energía. Como no hay manera política de ahorrarse este consumo, una cultura no represiva no sería política porque, al eliminar cualquier distancia entre el deseo y su satisfacción, dejaría el espacio público a disposición del impetuoso más fuerte.

Si el animal político no quiere perderse en la persecución de sus posibilidades más altas, está forzado por su misma condición anfibia a someterse a un principio represor que, mientras viva en una politeia, no puede ser reprimido. Esta sumisión es otro de los principales agentes homogeneizadores de la politeia. Sigmund Freud, Alfred Seydel, Arnold Gehlen y Max Scheler, entre otros, coinciden en señalar en sus antropologías que la naturaleza humana presenta más demandas pulsionales que las que la vida en común puede satisfacer, condenando al hombre a una permanente insatisfacción. «Cada hombre —dice Plessner — es un ser que se reprime en virtud de su finalidad "práctica".»

Esto mismo es lo que le decía, con palabras mucho más llanas, Katharine Hepburn a Humphrey Bogart en *La reina de África* de John Huston (1951) cuando Bogart intentaba justificar su amor al alcohol con el argumento de que estaba en su naturaleza: «La naturaleza es lo que hemos venido a superar».

Podemos cambiar de fe respecto a nuestras finalidades, pero no podemos vivir sin fe. Y la fe es una creencia selectiva. Creemos en algo a expensas del resto, es decir, reprimiendo la atracción potencial del resto. Desde el mismo momento en que elegimos, renunciamos. La represión es inherente a la acción inteligente y al pensamiento estratégico, porque para elegir lo mejor, debemos resistir tanto las impaciencias como las distracciones de lo bueno, creando una distancia crítica respecto a los propios deseos que nos permita imaginar el desarrollo posible de nuestra acción a medio y a largo plazo. Reprimimos la espontaneidad del cuerpo continuamente (un bostezo, un estornudo, las ganas de comer…) para llevar a nuestra biología adonde ella, dejada a su aire, no iría: hacia los buenos modales. La vida en común exige una economía de la espontaneidad: la retención, el aplazamiento, el modelado, la relegación… Vivir en comunidad es vivir administrando la expresión adecuada del deseo. Este ejercicio es posible porque, como decía Valéry, tenemos «l'âme opposable».

El superávit pulsional sería un a priori del animal político, porque subraya la potencia de su biología. Pero también sería un a priori la necesidad de reprimirlo para hacer factible lo político. Pero mientras la biología siempre está presente, aunque no sea querida, el principio represor debe ser educado y querido.

Los que han pretendido dar rienda suelta al deseo para acabar con las neurosis producidas por su represión políticamente

inevitable, se han visto obligados a reconocer, más temprano que tarde, que adelantamos muy poco proclamando la inocencia del deseo, porque entonces nos vemos enfrentados a un problema mayor: el de cómo hacer frente a las tensiones creadas por un deseo inocente. A esta perplejidad se enfrenta una y otra vez la ideología contemporánea de la espontaneidad.

Cada cultura ha de mantenerse alerta para salvaguardar la distancia represiva que ella misma considera justa. El nombre clínico de este estado de alerta es el de neurosis. Pero el mayor generador de tensiones políticas, con ser grande, no es la represión ineficiente, sino el fenómeno psicológico que la hace posible: la conciencia.

LA NECESIDAD DE LA LEY NO PUEDE SER LEGISLADA

Tampoco la necesidad de la ley puede ser legislada. Aunque hoy nos cueste entender que es necesario obedecer las leyes «no porque sean justas, sino porque son leyes» (Montaigne), la importancia de la ley sobrepasa a la de su contenido. Para el animal político la necesidad de la ley no es menos natural que el deseo sexual, aunque el impulso sexual sea más fuerte, por naturaleza, que el respeto a la ley. Montaigne aseguraba que quien obedece a una ley porque es justa, no la obedece justamente por el motivo correcto.

Toda ley eficaz lleva en ella el convencimiento de que es portadora de algo inexorable, de algo que sólo puede ser de esta manera, que lo que dice es lo que se debe decir. La filosofía, desde su origen en Grecia, se complació en desnudar esta pretensión y en mostrar la convencionalidad de las leyes de cada lugar. De este descubrimiento surgió la pregunta por la

posibilidad de una ley natural, que fuera necesaria. Pero cuando, para librarse de la ley política, los filósofos han intentado refugiarse en una supuesta ley natural prepolítica, lo que nos han ofrecido no ha sido la voz prístina de la naturaleza, sino una cacofonía de voces que entienden de manera muy diferente la ley natural, porque, en realidad, nadie ha ido a buscar la ley a la naturaleza, sino que ha buscado una manera de imponerle a la naturaleza sus propios principios filosóficos para ordenar el caos de sus inclinaciones naturales. Quienes buscan el fundamento de la ley en la naturaleza suelen ignorar que las leyes buenas son aquellas que se han ganado su prestigio no tanto por su origen como por la utilidad que su uso ha puesto de manifiesto. Hume lo decía así en el *Tratado*: no «hay máxima que sea más conveniente […] que la de someterse sumisamente al gobierno que hemos encontrado establecido en el país en que nos tocó vivir, sin entrometerse demasiado en su origen».

La ley, al reprimir lo que hay en nosotros de animal, nos permite aspirar a ser políticos. Y esto lo hace con más eficacia que la filosofía. En cierta manera, aunque la filosofía se complazca en preguntar qué es la ley, ante la ley descubre sus límites.

Gumersindo de Azcárate proponía un imposible cuando decía con solemnidad que las leyes deben ser, a la vez, ciegamente acatadas y libremente discutidas. Lo que está permanentemente vivo en el debate público, no puede ser ciegamente acatado.

Cuando el pueblo de Israel sale de Egipto, lleva con él el modo de vida del país de los faraones. A medida que camina por el desierto va descubriendo la necesidad de dotarse de leyes propias. En un primer momento se acogió a las livianas del

becerro de oro, que eran las leyes del deseo. Pero sólo adquirió su fisonomía histórica cuando se sometió a las leyes de Moisés, el profeta, que entregó diez mandamientos, y no diez sugerencias.

No tenemos sustituto civilizado para el tipo de integración social que permiten las leyes. No es perfecto, pero es siempre mejorable. Si bien, como dice Michael Oakeshott, «el Estado de derecho no hornea pan, ni puede distribuir panes o peces (no tiene ninguno), y no puede protegerse a sí mismo contra asaltos externos, sigue siendo la concepción más civilizada y menos gravosa de un Estado que hemos sido capaces de inventar». Siempre es más prudente dejarse orientar en las cuestiones políticas por una razón limitada por leyes y costumbres, aunque aquéllas y éstas sean imperfectas, que dejarse encender por la pasión de una razón entusiasta convencida de su derecho para hacer tabla rasa de leyes y costumbres.

La actual alcaldesa de Barcelona cometió una frivolidad, que ocupando el cargo que ocupa no puede ser excusable, cuando dijo sin ruborizarse y sin disolver inmediatamente la policía municipal, que «desobedeceremos las leyes que nos parezcan injustas».

El mito del buen salvaje es sólo un mito, y no muy respetable. Nace, por cierto, en España a partir de la conjunción de dos obras que intentan argumentar que el estado de naturaleza no es el estado actual de corrupción del animal político, sino algo que el animal político ha destruido con la extensión de la civilización. La primera es la fábula de *El villano del Danubio,* incluida en *Reloj de príncipes* (1529) de Fray Antonio de Guevara, consejero del emperador Carlos. La segunda, es la *Brevísima* de De las Casas (1552), que no nace de una

curiosidad objetiva sobre los indios, sino de la mala conciencia de algunos ante el desarrollo de la conquista de América. Ambos libros fueron ampliamente traducidos a las principales lenguas europeas.

POLITEIA Y CONCIENCIA

Nuestros instintos están muy lejos de sentir una vocación de servicio. Tienden espontáneamente a utilizar el imperativo para expresarse, mientras que la cultura es el arte político que pretende enseñarles el uso del subjuntivo y del condicional. Podemos entender, entonces, que las culturas son proyectos diversos de internalización de la autoridad de una politeia (de la autoridad de aquello que congrega a lo nuestro). Su pesadilla es que, intentando liberarse de las formas de represión y de sus consecuencias neuróticas, el superyó se vuelva nihilista y que los músicos de la orquesta dejen de tocar para dar libertad total a los bailarines. Por eso, desde un punto de vista freudiano, no es la pasión, sino la conciencia, el principal enemigo de una cultura, porque impone distancias reflexivas que problematizan lo dado. Quizás esto se pueda explicar, por el momento, con un cuento. Pienso en una parábola jasídica que asegura que un muerto que en vida había sido un ciudadano muy influyente, fue a ver al rabino Issahar de Wolbortz, suplicándole que lo socorriera, ya que tenía necesidad de dinero para su segundo matrimonio. «¿Acaso no sabes —le preguntó el rabino— que no vives ya en nuestro mundo sino que te encuentras en un mundo ilusorio?» Como el difunto se negaba a creerlo, el rabino le separó los faldones de la chaqueta y le mostró que debajo llevaba la vestidura de los muertos. El hijo del rabino, al conocer esta

historia, dijo a su padre: «Entonces ¿quién sabe si yo mismo no me hallo en un mundo ilusorio?». El rabino le respondió: «Cuando se sabe que existe un mundo de ilusión, es que no se está en él». La conquista de una conciencia crítica sobre los límites de lo permitido y lo prohibido nos sitúa inevitablemente fuera de esos límites y le concede una nueva objetividad tanto a nuestra alma como a nuestra vida en común. La objetividad nos convierte en espectadores de lo nuestro (también de nuestra pasión frustrada). Al régimen político en el que esta conciencia de espectador se ha hecho habitual, abarcando todos los campos de la vida, le daremos, con un término platónico, el nombre de «teatrocracia». Por supuesto tal cosa es impensable entre las termitas.

Quizás sea éste el problema mayor de las politeias democráticas contemporáneas: intentan ensayar la liberación de lo pasional y acaban poblando las ciudades de terapeutas, porque el deseo libre no es, por el mero hecho de ser libre, un deseo agraciado, apaciguado o compartido. Por esta misma razón el conservadurismo debe repensarse a fondo a sí mismo, con plena consciencia de que la ciudadanía está viviendo un permanente bombardeo ideológico que la anima a tomar distancias críticas respecto a lo políticamente dado como herencia, porque lo considera obsoleto. No se trata de lamentarse. Esa distancia ha echado raíces tan profundas en las politeias democráticas que ya es indistinguible de ellas. Ser hoy conservador consciente del valor de la transmisión es ser un conservador que piensa desde la estela abierta en la conciencia del tiempo por las filosofías de Nietzsche, Heidegger, Rorty o Derrida.

Pero la dinámica de la teatrocracia tiene raíces más profundas.

Desde Platón sabemos que para conseguir el dominio —siempre precario— del mundo interior, debemos gestionar nuestra energía pulsional de manera que seamos capaces de dirigir una parte contra otra para inhibir, aplazar o temporalizar ciertos deseos. Sabemos igualmente que esto no puede llevarse a cabo sin algún tipo de criterio moral que nos permita discriminar entre los deseos. Si no dispusiéramos de la posibilidad de situarnos reflexivamente ante nuestros impulsos naturales, no habría lugar para el animal político. Pero podemos hacerlo. Y no solamente lo podemos hacer, sino que podemos observarnos a nosotros mismos haciéndolo. Esto último es característico de la democracia. Por eso decía Tocqueville que «en los tiempos de igualdad busca cada hombre en sí mismo sus creencias». Pero en el mismo momento en que podemos situarnos reflexivamente ante nosotros mismos, abrimos la posibilidad de situarnos reflexivamente ante la ley y, a la inversa, en el mismo momento en que nos preguntamos qué es la ley, podemos preguntarnos quiénes somos nosotros mismos, transformándonos en espectadores de lo que hemos llegado a ser. Ésta es la raíz de la aspiración moderna a la autonomía, que con frecuencia se predica como una liberación de todo condicionamiento político de nuestra labilidad.

LA POLITEIA Y EL ALMA: SU LENGUAJE COMÚN

Para desarrollar el proyecto de la *República,* Platón no comienza mirando a la ciudad, sino al alma, pero como encuentra que las cosas del alma son demasiado intrincadas y parecen escritas con letras minúsculas, cambia la dirección de la mirada para centrarla en la ciudad. Lo que veamos en la ciudad

nos mostrará, como en letras grandes, lo que en el alma es difícil de ser leído. Somos nuestra politeia. La llevamos en el alma. Más aún: es la forma de nuestra alma. Pero la llevamos con la distancia crítica que la misma politeia nos permite.

«Si nos viéramos en la situación de tener que leer desde lejos un texto escrito con letras pequeñas teniendo una vista no muy aguda, nos veríamos en un aprieto; ahora bien, si el mismo texto se hallara escrito en letras de un mayor tamaño, nuestro quehacer sería más fácil.» Lo que nos muestra el ejercicio de este diálogo psicopolítico de la circunspección, es que lo psicológico, interno e íntimo, se encuentra lingüísticamente trabado con lo político, externo y público. Nuestra alma es mundana y nuestro mundo, anímico. Hay alma y hay ciudad porque en ambas hay una pluralidad de elementos que deben mantenerse unidos para no caer en la escisión interna.

«La idea del mundo interior y la del mundo exterior se forman paralelamente, avanzando como el pie derecho y el izquierdo», decía Novalis. En la antropología de Arnold Gehlen esta cuestión ocupa un lugar central, hasta el punto de afirmar que «interpretamos totalmente el mundo interior según el exterior y éste, según aquél, porque experimentamos ambos solamente mutuamente interpolados».

Georg Simmel supuso inicialmente que el avance del vocabulario psicopolítico no era parejo, sino que al alma le correspondía tomar la iniciativa en cada paso. Pero cuando quiere desarrollar esta tesis, se da cuenta de que las experiencias externas también nos proporcionan esquemas para la comprensión de la vida interior y debe reformular su hipótesis de partida.

Ludwig Klages encuentra un gran número de figuras del

mundo exterior que se aplican a la descripción de estados anímicos: profundo, cerrado, rebosante, tenso, oprimido, estremecido, desordenado, irritado, abatido, encolerizado, entusiasmado, veleidoso…

Pero ¿qué puede explicarnos Klages a nosotros, los lectores de San Juan de la Cruz, familiarizados con la «noche oscura del alma», una de las más grandes metáforas de la literatura occidental? El vocabulario de todos nuestros grandes místicos se apoya en la copertenencia del mundo y del alma. La propia literatura sería imposible sin este ir y venir entre el uno y la otra y por eso puede jugar con este movimiento e incluso forzarlo. Ahí están Garcilaso («mi alma está cortada a tu medida»), Gracián («tienen bizarría las almas»), Quevedo («los claustros del alma»), Ortega (el «fondo del alma»), Valle-Inclán («el lago de mi alma, yo lo siento ondular»), Unamuno («el paladar del espíritu», «el mar silencioso del alma»…), Antonio Machado (cantor de «los yunques y crisoles de tu alma», de «las secretas galerías del alma», de «las hondas bóvedas del alma», de «la honda cripta del alma», del «alma de fuego»…) que contemplando las tierras de Castilla, no puede reprimir este quejido:

¡Oh tierras de Alvargonzález,
en el corazón de España,
tierras pobres, tierras tristes,
tan tristes que tienen alma!

Y ante los campos de Soria se le escapan unos versos que tienen algo de oración:

Me habéis llegado al alma,
¿o acaso estabais en el fondo de ella?

Permítanme reservarle el sitial de honor en el tratamiento de esta analogía a uno de los mayores psicólogos de Europa, Lope de Vega, que en una de sus rimas sacras nos deja esta clarificadora imagen:

Entro en mí mismo para verme, y dentro
hallo, ¡ay de mí!, con la razón postrada
una loca república alterada,
tanto que apenas los umbrales entro.

El alma es una república y las repúblicas tienen alma (su politeia). Por eso podemos hablar, como Cánovas del Castillo, del «fondo psicológico de la nación» o del «alma de la patria; alma sin la cual una nación no existe; alma sin la cual una nación puede considerarse muerta».

Concluyendo: la experiencia interna y la externa refuerzan sus significados y ganan una gran variedad de matices comparándose entre sí. Las experiencias internas y externas del conflicto y la reconciliación, escisión y unión, aceptación y exclusión, represión y liberación, dispersión y agregación, dominio y subordinación, contención y desbordamiento, límite e ilimitado, integración y desintegración, guerra civil y paz anímica, fidelidad, compromiso, conformidad… se suelen expresar —basta para comprobarlo con escuchar al hombre

corriente— mediante un vocabulario psicopolítico. ¿Qué queremos decir cuando describimos una música como «triste», «alegre», «sincera», «profunda», «superficial» o «compleja»?

Sin esta posibilidad analógica que hace del mundo el término medio entre el alma y ella misma, no podríamos comprender al otro cuando nos desvela su intimidad en el lenguaje común. Lo que hace el lenguaje es llevar lo interno y lo externo al mismo plano conceptual, facilitando así su mutua traducción en la cultura común.

LOS PRONOMBRES PERSONALES Y LA COPERTENENCIA

No todas las palabras de nuestro vocabulario poseen la capacidad analógica a la que acabamos de referirnos, ni para todas el término medio es el mundo. Algunas de las más importantes se resisten con tal fuerza a la cosificación que podemos decir que se ven afectadas por una reserva o restricción psicológica que les impide referirse a las cosas del mundo que no sean personas. Son los pronombres personales.

Recuperemos el hilo del *Alcibíades I* platónico para explicar lo que queremos decir. Después de que Sócrates contestara a Alcibíades que para conocernos a nosotros mismos debemos buscar nuestro reflejo en las pupilas de las personas con las que hablamos, añade que gracias a este singular ejercicio de la mirada, vemos diferentes cosas en nosotros mismos según nos las van mostrando las reacciones espontáneas del otro ante nuestra conducta. En primer lugar, podemos ver todo aquello que llamamos nuestro y que forma el círculo de nuestras posesiones que son, en cierta manera, la frontera más externa de nuestro yo. En segundo lugar, podemos fijar la atención en lo

que parece nuestra posesión más propia, nuestro cuerpo. En tercer lugar, podemos interrogarnos por el poseedor de lo nuestro: ¿qué o quién es aquello que hay en mí que es capaz de decir «mío»? Lo mío puedo cederlo, mi cuerpo puedo compartirlo, pero lo que en mí dice mío, siendo intransferible, no puedo ni cosificarlo ni decir que sea mío (es mi «mi»). Es el sujeto de todos mis objetos posibles. Lo mío puede ser, de una u otra forma, tuyo, pero el «mi», no. Por eso sé que en el otro que dice «mi» hay algo íntimo y esencial que se me elude como objeto (aunque pueda insinuarse en su cara con un gesto) y que, al mismo tiempo, en su elusión, me ayuda a comprenderme a mí mismo.

Descubriéndome frente al otro, que es un yo para sí mismo, puedo desplegar lo que se encuentra implícito en mí y en él. Existir políticamente es vivir cara a cara entre seres humanos y obtener con nuestra visibilidad recíproca un insustituible saber de anticipación, elusión, expectativa y previsión cuyo resultado es la conciencia de nuestra identidad.

Fichte y Hegel, siguiendo el camino abierto por Platón, concluyeron que sin el contacto con los otros, no podríamos hacer uso de la primera persona, de ese «yo» que me nombra a mí mismo frente a un tú (que para sí mismo es un yo). Los pronombres personales son psicopolíticos porque su uso sólo tiene sentido en el seno de un mundo en el que hay alguien —el animal político— que se resiste a ser cosificado como algo. Porque entiendo lo que significan, puedo proyectar sobre los demás la confianza de la elusiva inteligibilidad mutua y, por lo mismo, de nuestra mutua exposición a la inspección ajena. Cuando digo que un paisaje es profundo estoy utilizando un adjetivo que puedo muy bien usar para describir y colorear un

estado anímico, pero cuando lo utilizo para describir a otra persona, sé que desde su profundidad, alguien me está observando y juzgando.

Esta relación con los demás, que es al mismo tiempo reflexiva y recíproca, comienza a esbozarse en cuanto llegamos al mundo. Nuestra madre no es exclusivamente un pecho que nos nutre, es también un rostro que nos sonríe y que espera impaciente nuestra reacción a su sonrisa. Al reaccionar interactuamos con sus ojos y su sonrisa de manera cada vez más intensa, hasta el punto de que olvidamos su pecho, pero jamás su sonrisa o su mirada. A diferencia del animal, que a medida que olvida el pecho, olvida a su madre, el bebé se lleva con él, como parte íntima de sí mismo, la mirada y la sonrisa materna cuando abandona el pecho que lo nutre.

El ser que es capaz de comprender el significado de los pronombres personales es la persona.

LA AFINIDAD POLÍTICA Y LOS ÁMBITOS DE COPERTENENCIA

El animal político, ser anfibio, necesita instituciones que sean en cierta forma también anfibias, intermedias, entre su individualidad y el Estado, que hagan posible diferentes manifestaciones de su yo frente a diferentes manifestaciones del yo de los otros. Y las necesita de tal manera que la complejidad de una politeia se mide por la riqueza y variedad de sus instituciones intermedias.

La ciudad está hecha de diferencias. Pero como no puede soportar no importa qué diferencias, está hecha también de similitudes. Es cierto que en cada politeia todos somos de

alguna manera distintos, pero entre nuestras diferencias mutuas siempre encontramos afinidades. Al aproximarnos a los que sentimos afines damos lugar a lo que llamaremos «ámbitos de copertenencia», que son espacios de homogeneidad más intensa que la que nos garantiza el tono medio de la vida en común. Para que los ámbitos de copertenencia sean posibles, la politeia no puede pretender ser totalitaria.

A cada ámbito lo podemos ver como una institución intermedia y mediadora entre la individualidad y el Estado, que posee unas normas propias de funcionamiento, una memoria, un lenguaje o un idiolecto específico, unas expectativas, etc. Pensemos en la familia (en su sentido más reducido y más amplio), el grupo de amigos, las personas que sin ser amigos comparten una misma afición, las asociaciones políticas, profesionales, culturales, recreativas, sociales, sindicales, religiosas, la escuela, la universidad, el trabajo, los vecinos, los contertulios, las actuales redes sociales… pensemos, incluso, en la «república de las letras». Tengamos presente también aquellos lugares que permiten el encuentro y la creación de relaciones de amistad: las plazas públicas, las peluquerías, los bares, las discotecas, las bibliotecas, el lugar de trabajo, los transportes públicos, los campos de fútbol, las pantallas… En su seno descubrimos la existencia de homogeneidades entre las diferencias y diferencias entre las homogeneidades que nos permiten proyectar determinadas expectativas sobre nosotros mismos y los demás y afinar nuestro comportamiento para no desentonar con el conjunto.

Ante mi mujer soy un marido y el tú que ella es, es para mí el exclusivo de mi esposa. Cada ámbito pone de manifiesto un uso específico de la restricción nominativa de los pronombres

personales que permite que aflore una experiencia singular de lo nuestro y los nuestros. Así formamos, por ejemplo, el nosotros de nuestra familia. Ser marido no es ser no importa qué cosa, sino ser algo concreto e inteligible para alguien concreto y sólo para él, para lo cual debo reducir la complejidad de cuanto soy, haciendo abstracción —parcialmente al menos— de otras muchas cosas que soy, como hijo de mis padres, hermano de mis hermanos, amigo de mis amigos de infancia, trabajador de un bufete de abogados, etc. Mi yo no se manifiesta ante mi mujer en la intimidad de nuestro hogar como lo hace en otros ámbitos, por ejemplo como lo hace en su condición de usuario de los transportes públicos. Ni tan siquiera se manifiesta como lo hace en los ámbitos de copertenencia que compartimos ambos fuera de la familia, como una peña de fútbol, una sociedad de aficionados a la ornitología o un partido político, porque para participar en ellos también debo imponer algún tipo de restricción a la manifestación espontánea de mi complejidad. En cada caso me presento como «yo», pero el perfil de este yo está condicionado por lo que los diferentes «tú» con los que me encuentro esperan de mí. La elusividad del «mi» es la que permite su enorme maleabilidad o ductilidad.

Al comportarme como marido reduzco temporalmente todo lo que soy a lo que se espera de mí como esposo. Pero gracias a esta reducción puedo responder a las solicitudes de mi mujer y ser fiel al compromiso que hemos asumido libremente. Lo mismo ocurre en el resto de los ámbitos.

Mientras escribo esto, estoy esperando a uno de mis nietos. Yo no tenía ni idea de lo que significaba ser abuelo hasta que tuve a mi primer nieto. Con aquella criatura en los brazos descubrí que afloraban en mí unos sentimientos nuevos que

hasta aquel momento ni intuía que podía llevar en mi interior. La presencia de mi nieto me impregnó de manera inesperada de mi inédita condición de abuelo. Desde aquel día llevo mi condición de abuelo conmigo, pero tengo mucho cuidado de no comportarme con un amigo como lo hago con mi nieto. Sólo me comporto como un abuelo ante mis nietos.

Siempre vemos a los demás bajo alguna restricción que resalta nuestras mutuas similitudes o diferencias dentro de un ámbito de copertenencia determinado. Y nadie nos ve tampoco sin alguna restricción. Está muy bien que así sea, porque de esta forma sabemos cómo comportarnos en cada caso y aprendemos a movernos por las diferentes densidades del mundo.

En cada caso me encuentro con una forma específica de ser yo. Podríamos decir que de manera inconsciente, pero muy real, me represento a mí mismo de acuerdo con la coherencia narrativa que me impone como expectativa el ámbito de copertenencia que tengo delante. Vivo, pues, en un juego permanente de enmascaramiento (de restricción y elusión del sentido de mi yo), que es propio de mi naturaleza de animal político. En cada caso soy un fragmento de mí mismo. En cada caso, las miradas que me rodean proyectan sobre mí unas expectativas determinadas y, por lo tanto, esperan que algo de mí se sitúe en primer plano y que algo se quede en la reserva. En cada caso pongo en marcha un intercambio de efectos específico con mis interlocutores.

NO SOMOS ÁTOMOS SOCIALES

En cada instante de mi vida soy algo y, en consecuencia, en mí hay tantos perfiles como relaciones de copertenencia y es a

través de ellas como accedo a mi politeia. El ciudadano no es, pues, un átomo social. No es, en sentido estricto, ni tan siquiera un individuo que se halle frente al Estado, como pretende el liberalismo. Es siempre miembro de algún grupo (es, como mínimo, hijo de alguien). Al mismo tiempo que muestra diferentes imágenes de sí en diferentes ámbitos de copertenencia, va necesitando de esas imágenes para responder a las expectativas que con ellas va creando en los otros y va tomando conciencia de la complejidad de la sociedad.

Me voy conociendo a mí mismo, entonces, gracias a que no tengo sólo unos ojos ajenos en los que observarme ni una instancia en mi interior cosificada —un yo de termita— a la que pueda considerar mía, sino una gran pluralidad de miradas que esperan algo diverso de mí que, sin embargo, debo integrar en un relato coherente de mí mismo. Es decir, me voy conociendo a mí mismo a medida que se va completando mi comprensión de lo que significa ser yo. Así se va construyendo «mi» biografía. Si alguien me pregunta quién soy, no le daré una definición de mi persona, sino algunos datos de mi historia que creo relevantes para él. Pero, entonces, sólo tengo acceso a la unidad de mi vida en la medida en que la comento ante alguien, que es como decir que no tengo acceso a la unidad de la misma, como tampoco tengo acceso a la unidad de mi politeia. Topamos de nuevo con la historicidad humana, con nuestra finitud.

La importancia política de los ámbitos de copertenencia se pone inmediatamente de manifiesto si pensamos en la desconfianza con que los totalitarismo han mirado todo espacio político que no controlaban. Los totalitarismos no aceptan ninguna instancia compitiendo con el Estado en la creación de lazos de copertenencia porque necesitan controlar los usos del

yo y del tú. Se ha dicho que el comunismo comenzó a resquebrajarse en la Unión Soviética cuando desaparecieron las cocinas comunales y cada familia pudo asegurar la intimidad de su propia clausura para hablar libremente sin necesidad de aparentar, por miedo a delaciones, fidelidades que no sentía. El totalitarismo es el régimen que quiere controlar lo que puede ser capaz de expresarse. Por eso la defensa de los ámbitos de copertenencia y de la autonomía relativa de cada uno es, claramente, una causa antitotalitaria y democrática.

Si San Agustín veía al cristiano como ciudadano de dos ciudades, nosotros hemos de ver al animal político como miembro de múltiples ámbitos de copertenencia. En algunos participa directamente y en otros indirectamente mediante representación; a algunos pertenece quiéralo o no (es miembro de una familia), a otros pertenece por libre elección. En cualquier caso, el hombre aislado es una ficción. El hombre político no puede concebirse aislado de sus relaciones de copertenencia.

Cuando Rousseau se rebelaba contra la condición teatral o hipócrita del hombre civilizado, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, estaba señalando algo importante: en la vida en común es conveniente, si queremos ganarnos la confianza de aquellos con los que convivimos, corresponder a su identidad previsible con la misma moneda. Para Rousseau la identidad política es siempre un enmascaramiento y un engaño de nuestra naturaleza genuina, pero no se preocupa de analizar por qué la mayoría de las veces vivimos ese enmascaramiento como una respuesta natural al otro, como la verdad que somos en ese momento. Así pues, si somos actores, nos creemos tanto nuestro papel que en cada caso nos confundimos con él y si no es así, los otros

desconfiarán de nosotros.

Cada ámbito de copertenencia nos proporciona una perspectiva —y, por lo tanto, una visión sesgada— de la vida colectiva. Pero es que ni la vida política ni la personal se nos muestran sin un sesgo u otro. Por eso es importante participar en diversos ámbitos de copertenencia, para sumar perspectivas. Tocqueville resalta en *La democracia en América* que «las instituciones comunales son a la libertad lo que las escuelas primarias vienen a ser a la ciencia; la ponen al alcance del pueblo; le hacen paladear su uso pacífico y lo habitúan a servirse de ella». Son grandes escuelas, en las que se aprende «la teoría general de asociaciones». Tocqueville se muestra fascinado por la cantidad y variedad de los ámbitos de copertenencia en Estados Unidos y concluye que la democracia es el único régimen capaz de esparcir por toda la sociedad este afán de copertenencia. «El país más democrático de la tierra», concluye, «es aquel en que los hombres han perfeccionado más el arte de seguir en común el objeto de sus deseos».

EL *HOMO LABILIS* QUIERE SER AUTÓNOMO

Recordemos el lamento de Antonio Pérez que al conservador le gustaría convertir en canción festiva: en la vida humana todo es arte. Como no podemos desprendernos del arnés de nuestra politeia, que es nuestro ecosistema natural, podemos decir que por nuestra conformación nativa somos seres lábiles, condenados a buscarnos una forma política digna de ser presentada en sociedad.

El *Homo habilis*, extinguido hace millón y medio de años, fue la primera especie capaz de fabricar herramientas de piedra,

capacitándose así para la conquista de una naturaleza política. El diseño de prótesis antropológicas le permitía proyectarse más allá de sí mismo, ampliando el horizonte de su acción. El *Homo labilis* es el que ha hecho de las prótesis antropopolíticas que pone a su disposición su politeia, comenzando por el lenguaje, una parte esencial de su naturaleza.

La inevitabilidad de la realización de su labilidad es la ley natural del hombre político. El hombre no es lábil porque meramente quiera serlo, sino porque, como animal político, está obligado a serlo. Lo es incluso sin quererlo. Está obligado a ser lábil porque carece de instintos fijados, porque ha de sublimar sus impulsos, porque es capaz de mejorarse o degradarse, porque la plasticidad de su ser ha de adecuarse a un entorno político, porque posee un superávit pulsional… ¡Con qué claridad vio esto Fray Luis de León en *De los nombres de Cristo*!: «La sustancia de la naturaleza del hombre [puede] acabarse y figurarse del todo en la forma […] que más le pluguiere; porque de suyo no tiene ninguna».

Pero el hombre lábil democrático, precisamente porque se ha alejado psicológicamente de sí mismo y ha tomado conciencia de su labilidad, quiere ser autónomo y erigirse en el autor de su propio moldeado. Ha descubierto que es sensible también a las músicas que le llegan, al lomo de los vientos de la modernidad, desde el exterior de su politeia.

El de autonomía es un concepto aparentemente claro. Significa la capacidad para llevar uno las riendas de sí mismo. Pero, en la práctica, quien decide ser autónomo, toma su decisión desde fuera de la autonomía (en condiciones de preautonomía, es decir, de heteronomía). Si ya fuera autónomo no necesitaría serlo. Desde esta posición exterior puede

pretender renunciar autónomamente a toda norma que le imponga una conducta fija, o puede decidir autónomamente seguir determinadas normas. Un defensor tan firme del gobierno autónomo de sí mismo como Gumersindo de Azcárate, decía que «una moral sin dogmas es como una justicia sin tribunales».[19] Nacemos y crecemos en el seno de una politeia y de su tradición política y lingüística. La posibilidad de nuestra autonomía viene determinada por la autonomía conquistada, tras un largo proceso histórico, por los miembros de nuestra comunidad que nos han precedido. La autonomía posible en cada circunstancia histórica es una conquista de la transmisión.

Para ser autónomo de forma radical, un hombre tendría que comenzar por crearse su propio idioma, su propia conciencia y la propia distancia crítica de sí mismo. La autonomía es una metáfora en la que se enreda con frecuencia el *homo labilis* en sus intentos de dejar atrás su animalidad.

SOBRE EL NACIMIENTO DE LA REFLEXIÓN AUTÓNOMA

Cuando se trata del surgimiento de la conciencia moderna de la autonomía, lo habitual y académico es buscar su origen en Descartes. No seré yo quien le reste méritos al francés, pero sí me parece imprescindible puntualizar que en España no andábamos apalancados en la sopa boba de la heteronomía. Como muestra, dos botones.

En uno de los grandes diálogos del Renacimiento español, *El viaje de Turquía* (1557), cuyo autor dicen unos que es Cristóbal de Villalón y otros, a mi parecer con mejor criterio, Andrés

Laguna, podemos leer: «¿Por qué tengo yo de creer cosa que primero no la examine en mi entendimiento? ¿Qué se me da a mí que los otros lo digan, si no lleva camino? ¿Soy yo obligado porque mi padre y abuelos fueron necios a sello?».

Diecinueve años después, es decir, en 1576, Francisco Sánchez desarrolla en su *Quod nihil scitur* una reflexión que nuestros estudiantes de filosofía deberían conocer antes de enfrentarse a Descartes:

> Revolví los libros de los antiguos, interrogué a los doctores presentes: unos me respondieron una cosa; otros, otra; nadie me daba respuesta que verdaderamente me satisficiese […]. Entonces me encerré dentro de mí mismo y comencé a poner en duda todas las cosas como si nadie me hubiese enseñado nada, y empecé a examinarlas en sí mismas, que es la única manera de saber algo. Me remonté hasta los primeros principios, y cuanto más pensaba, más dudaba; nunca pude adquirir conocimiento perfecto. […] Tampoco me pidas mucha autoridad ni gran reverencia con los maestros, porque esto más bien sería indicio de ánimo servil e indocto, que de un espíritu libre y amante de la verdad. Yo sólo tengo por guía a la naturaleza. La autoridad manda creer; la razón demuestra; aquélla es más a propósito para la fe, ésta para la Ciencia.

Descartes escribió el *Discurso del método* en 1637.

LA CONDICIÓN ANFIBIA

Una característica propia de la termita y, en general, de los animales no domesticables (y por ello no políticos, aunque sean sociales), es que no puede ser más que lo que es. No puede ser más o menos termita. En cada momento es todo lo termita que puede ser. En cambio el animal político puede ser más o menos político. Puede hacerse y deshacerse políticamente. Su ser político admite grados.

Desde los griegos la cultura occidental ha venido resaltando la condición anfibia del animal político, su inestable equilibrio entre la política y la naturaleza. Dos ejemplos: el *Protágoras* de Platón y el *Discurso sobre la dignidad humana* de Pico della Mirandola.

La visión antropológica optimista nos muestra al hombre como un ser capaz de mejorarse y la pesimista, como un ser capaz de degradarse. Pico considera que la superioridad del hombre con respecto a cualquier otro ser vivo reside en su libertad para elegir el camino a seguir. Esto lo ha aprendido de Platón, que sabía bien que el hombre es capaz de aspirar a ser como los dioses y de caer en la degradación de la infrahumanidad. Vio bien que en el hombre hay una naturaleza salvaje con la fuerza de un león que lo impulsa hacia lo peor, pudiendo hacer de él una bestia —dice— monstruosa y policéfala. Para amansar al león es necesaria la energía de un león. Por eso sin la «atadura divina» de una educación adecuada, proporcionada por la ley colectiva de la ciudad, el hombre no sólo se degrada, sino que se convierte en la más salvaje de las criaturas que produce la tierra. Recordemos en este contexto estas palabras de Pérez de Oliva en el *Diálogo de la dignidad del hombre*: «Lo que en el hombre pudiera parecer falta de naturaleza, no es sino guía».

Platón dispone de un abundante repertorio de imágenes para mostrar en qué puede degenerar el hombre: león, mono, asno, lobo, halcón, milano, abeja, avispa, hormiga.

Quizás porque podemos ver al animal desde nuestra condición de seres capaces de degradarnos, nos conmueven tanto los ejemplos de animales que parecen humanizarse. Emmanuel Levinas[20] nos ha transmitido la emotiva historia

de un perro vagabundo que se detuvo durante algunas semanas en el *stalag* donde él estaba detenido con otros prisioneros. Lo llamaron Bobby, poniendo en este nombre todas sus esperanzas de liberación por parte de los ingleses o los americanos. «Más experto en vigilancia que Argos, que reconoció a su dueño, Ulises, al volver a Ítaca, Bobby discernía, a pesar de todo lo que los guardianes del campo hacían por desfigurarla, la humanidad de los prisioneros, a los que saludaba con un ladrido amigable cuando volvían del trabajo. El perro, desprovisto de ética y de lógica, reconocía la dignidad humana.» Levinas lo considera a Bobby «último kantiano de la Alemania nazi».

DE REGRESO A LOS PERSAS

Resaltando la importancia de la ley (es decir, que la necesidad de la ley es mayor que la de su contenido), Sexto Empírico escribe en *Contra los retóricos*: «Las leyes son para la ciudad su osamenta, y así como el alma se destruye una vez que el cuerpo ha sido completamente destruido, cuando las leyes desaparecen, las ciudades mueren». Para argumentar esta tesis, tan tajante, apunta a los primeros tiempos de la humanidad, cuando los hombres aún carecían de leyes y, por lo tanto, la ley de cada uno era estrictamente la de su fuerza. Nada prohibía, por ejemplo, el canibalismo. Vivir sin leyes es vivir en la anomia y quien se dedica a criticar la ley debiera tener bien presente la alternativa de una sociedad sin leyes.

En Persia, cuenta Sexto Empírico, las autoridades tenían la costumbre de decretar, cuando moría el Gran Rey, una completa ausencia de leyes para los cinco días siguientes. No lo hacían con la intención de que la sociedad cayera en el

infortunio, sino para que todos aprendieran con los hechos qué gran desgracia es la ausencia de leyes, que conlleva asesinatos, robos y todo lo peor. Gracias a esta medida, los persas se convencían de la necesidad de ser los guardianes más fieles de sus leyes.

En este texto de Sexto Empírico estaban pensando los firmantes del *Manifiesto de los persas* dirigido a Fernado VII, que comienza así: «Era costumbre en los antiguos Persas pasar cinco días en anarquía después del fallecimiento de su Rey, a fin de que la experiencia de los asesinatos, robos y otras desgracias les obligase a ser más fieles a su sucesor». España también había vivido sin rey y sin leyes no cinco días, sino varios años, siendo recorrida por un viento de rebeldía que se levantó con fuerza en Cádiz y agitó especialmente a los cuarteles, inoculándoles el virus de la pasión política, del que no se librarán en todo lo que quedaba de siglo.

Teniendo en mente a Sexto Empírico, el benedictino santanderino Atilano Dehaxo Solórzano publicó en 1819 una obra más que interesante titulada *El hombre en su estado natural*, donde intenta probar, contra Hobbes y Rousseau, que el estado natural del hombre es el político. Entre los argumentos a los que recurre está el de los persas: «Era costumbre entre los persas no hacer elección de nuevo príncipe hasta pasados cinco días después de la muerte del antecesor. En este breve interregno cada uno vivía a su arbitrio: callaban las leyes, cerrábanse los tribunales, suprimíanse los magistrados, cesaban las autoridades —sólo quedaba la paterna—… ¿Y qué sucedía? Que eran tantos los excesos, tan públicos y escandalosos los crímenes, tan frecuentes los robos, los asesinatos, los atentados más horribles, que los pueblos mismos se veían precisados a pedir con las más

apuradas instancias, un jefe cualquiera que contuviese a la multitud, y pusiese fin a tan insoportables desórdenes».

Fue Rousseau —precisamente él— quien nos advirtió que la obediencia al impulso instintivo equivale a la esclavitud, mientras que la obediencia de la ley constituye la libertad. Si bien con el sometimiento a la ley se pierde la libertad natural (es decir, el derecho a apropiarme de cuanto mis fuerzas permitan), lo que se gana a cambio es la libertad civil y la libertad moral. Comentando estas palabras, observa lo siguiente: «De aquí que haya sido empeño irresoluble conciliar el interés individual con el interés social, cosa que "han resuelto" admirablemente las alondras».[21]

Una cosa más hemos de decir con respecto al *Manifiesto de los persas*, y lo haremos basándonos en alguien del campo político contrario, el liberal Sebastián de Miñano, que en sus *Cartas del madrileño a un amigo suyo de provincia* (1821) reconoce que «los verdaderos enemigos de la Constitución no son los nobles, ni el clero, ni los frailes, ni los serviles, ni los cesantes, ni los persas, sino esa multitud de pretendientes ambiciosos de empleos, ese enjambre de aspirantes a premios… esa gavilla de acaparadores de destinos… esa malhadada sed de venganza…». Es decir, ese fondo latente de anarquía mansa que puede sentirse como un rumor, más o menos lejano, según las épocas y las sociedades, pero que siempre está presente en toda comunidad humana compleja.

PLATÓN Y LA POESÍA

Platón sabía que el principal peligro de una república sana era

el emotivismo de los ciudadanos. Cuando el animal político se degrada en animal emotivo (en animal meramente psicológico), la salud colectiva está en riesgo. Por eso intenta poner freno a la actividad de los poetas. Para comprender sus intenciones hay que leer con atención el desarrollo de sus argumentos en la *República*.

¿Qué parte del alma humana —se pregunta— es sensible a la poesía y es afectada por ella? Se contesta que es la «parte emotiva, porque es la más maleable y, por lo mismo, es la parte de nosotros mismos que nos es más desconocida. Es también la más dispuesta a recoger opiniones contrarias sobre una misma cuestión, por lo cual con frecuencia se incomoda consigo misma, se contradice y cae en enfrentamientos internos. Esta parte —resalta Platón—, es "como una feria"».

Si tenemos en cuenta que anteriormente ha dividido en tres partes el alma (la razón, el coraje y el deseo) y se ha basado en ellas para intentar construir una ciudad justa en la que cada ciudadano ocupe el lugar que le corresponde según la predominancia anímica de cada una de estas partes, podemos sospechar que esta nueva parte del alma, la emotiva, está siempre en condiciones de arruinar el proyecto de una armonía política global. Por eso para Platón en una ciudad justa no tendría cabida otro poeta que el que cantase la justicia ya establecida en esa ciudad. Cualquier otro sería potencialmente disolvente.

Este ejercicio platónico puede interpretarse de una manera más cruda: si la ciudad justa necesita unas determinadas poesías y debe proscribir otras, es porque con la razón política no tiene suficiente para sostenerse a sí misma.

Si bien nuestro ser natural es el del animal político, la política

(la vida en una politeia) no surge espontáneamente de la naturaleza, sino que debe ser construida. La política es, como decían los griegos, una tecnología, entendiendo este término de la manera más amplia, como el arte de producir algo nuevo. A este arte le daban también el nombre de *poiesis* (de donde se deriva nuestra «poesía»). Si vemos la poiesis de esta manera, el legislador es un gran poeta, que es lo que sostiene de forma explícita Platón en *Las leyes*: los legisladores son «poetas de la más bella y también de la más noble tragedia, pues toda politeia quiere hacer realidad la mejor forma de vida, y ésta es la más genuina tragedia». Precisamente porque el legislador es poeta, trata con recelo al poeta lírico que difunde ideas o imágenes contrarias a su obra legislativa. Su labor como diseñador de armonías anímicas entre la ciudadanía puede ser desbaratada por las imágenes que va sembrando en el alma el poeta lírico.

El legislador es hasta tal punto poeta trágico, que sabe que necesita reforzar su sistema legislativo con algún tipo de relatos poético-políticos sobre el origen y excelencia de la politeia común. Se trata de una necesidad inherente a la vida política a la que Platón le da el nombre de «noble mentira», que es un mito necesario cuya bondad se evalúa por los efectos políticos a que da lugar. El legislador que sabe lo que está haciendo, sabe igualmente que si se pudieran controlar las canciones de la gente, no tendría necesidad de preocuparse por el cumplimiento de las leyes. Quien tiene la capacidad de influir en los sentimientos posee más poder político que quien tiene legitimidad para promulgar leyes.

En definitiva, el legislador que conoce bien lo que hace, sabe que la razón política necesita del socorro de la imaginación para poder asentarse. Quizás el legislador actual también sepa esto,

pero ya no puede utilizar el arte a su servicio de manera descarada. Para nosotros, como decía Adolf Loos, «el arte es la libertad del genio» y todo le está permitido al genio, porque es el nuevo profeta. Le hemos impuesto al arte la misión de expandir los límites de lo posible, sin ser muy conscientes de que la posibilidad y la realidad van en direcciones opuestas.

Pero el artista moderno es un poeta melancólico y nos escribe novelas que, en palabras de Lukács, son «la epopeya de un mundo sin dioses» y, en palabras de Claudio Magris, son «la historia de un individuo a la búsqueda de un sentido que ya no existe, la odisea de una decepción».

Mirando a Lukács y a Magris uno entiende mejor las suspicacias de Platón con los poetas. Él consideraba que la misión de la poesía era proporcionar sentido, no perplejidades, a un hombre que ha de enfrentarse a la necesidad de romper la unidad primaria que una vez fue para poder llegar a afirmarse como ser autónomo. No puede ser autónomo sin hacerse dual, sin convertirse en espectador de sí mismo.

5

El animal político no cabe en las ciencias sociales

DE LAS TERMITAS A LOS ESTORNINOS

Las fascinantes evoluciones aéreas de las bandadas de estorninos, que tanto nos llaman la atención cuando las vemos desplegarse elásticamente en el cielo, se resistían al análisis científico de los etólogos hasta que Craig Reynolds, un experto en gráficos por computadora, creó el programa Boids en 1986 para estudiarlas virtualmente. Posteriormente aplicó este programa al estudio de bancos de peces, manadas de animales y comunidades de insectos sociales.

Ciñámonos a los estorninos. Estas aves no poseen un gobierno central o una estructura que pudiéramos llamar (por analogía) política, como las termitas. No hay jerarquía entre ellas. ¿A qué se debe entonces su fascinante comportamiento colectivo, ese orden espontáneo que parece guiado por la batuta de un director de orquesta? Reynolds encontró tres leyes muy

sencillas (*steering behaviors*) que parecen poder explicarlo: la ley de separación (los individuos intentan alejarse de manera espontánea de las zonas más densamente pobladas), la ley de cohesión (nadie quiere quedarse al margen del grupo) y la ley de alineamiento (los individuos intentan seguir la dirección del desplazamiento de los vecinos). En conjunto nos muestran lo que podríamos llamar el «coeficiente de elasticidad» de la bandada.

Son pocas leyes (si es que pueden llamarse así), pero tienen un gran potencial explicativo. Gracias a ellas el grupo controla su dispersión y se mantiene en una unidad flexible y dinámica, en permanente metamorfosis de su orden espontáneo. Pero lo más notable es que son respetadas por todos sin que hayan sido impuestas por un legislador ni supervisadas por ninguna policía. Son respetadas sin haber sido previamente dictadas.

Todo parece entre los estorninos tan sencillo que no nos extraña que haya habido científicos empeñados en reducir las leyes humanas a una zoonomía más o menos compleja. El sociólogo belga Guillaume de Greef defendió en *Las leyes sociológicas* (1893) que «los fenómenos sociales, con el mismo título que todos los culturales, son regulados por leyes generales y relaciones necesarias, aunque éstas son más difíciles de reconocer por la complejidad superior de sus hechos». Cien años después, un pensador de marcadas concepciones liberales, el norteamericano Richard Epstein, aseguraba en *Simple Rules for a Complex World* (1995) haber descubierto los principios básicos de funcionamiento de una sociedad libre: la libertad individual, la propiedad privada, la no agresión, la libertad de contratos y la responsabilidad.

A los partidarios de la zoonomía suele escapárseles que ni los

estorninos ni las termitas pueden ser más o menos estorninos o termitas que lo que son. No se alejan críticamente de sí mismos, para preguntarse: «¿Por qué he de respetar la ley si me resulta más beneficioso desobedecerla?». Ni los estorninos ni las termitas son animales políticos. Son sólo animales gregarios que se rigen por leyes que no son desobedecidas.

Craig Reynolds se dio cuenta de que las cosas se le complicaban cuando pasó a estudiar las manadas de elefantes, porque los individuos que siguen a un líder parecen combinar la regla de separación con el deseo compartido de alcanzar un punto geográfico determinado. Parecen practicar el arte de seguir en común un deseo. En el caso de los grupos humanos este punto no es geográfico, sino político (tiene que ver con lo bueno, lo bello y lo justo) y pocas veces es perseguido de manera uniforme por todos los ciudadanos. Ni las bandadas de estorninos ni las manadas de elefantes valoran. Las leyes que rigen el movimiento de las termitas, de los estorninos o de los elefantes expresan su propia naturaleza, mientras que las que rigen la conducta humana pretenden formar animales políticos.

LA POLITEIA Y LAS CIENCIAS SOCIALES

Una politeia, un termitero y una bandada de estorninos no son tres especies diferentes de un mismo género de agrupaciones políticas. Sólo podemos hablar de politeia en el caso de los humanos porque, aunque en la naturaleza hay muchos animales gregarios, sólo el hombre es un animal político.

No sé si habrá un etólogo que considere que una bandada de aves, una manada de animales o un banco de peces pueden ser vistos como instituciones, pero aunque así fuera, poco tendrían

que ver con las instituciones humanas. Lo que ocurre en la bandada puede ser descrito como una sucesión de hechos brutos, lo que ocurre en una institución humana, no. John R. Searle pone el ejemplo de un partido de fútbol. Los lances del juego tienen sentido para el espectador siempre cuando no los observe como una sucesión de meros hechos, sino como acciones cuya libertad depende de reglas que suelen ser interpretadas de manera muy distinta por los jugadores de cada equipo, por el árbitro, por los espectadores, por la prensa… El fuera de juego tiene lugar porque las normas lo reglamentan (porque la institución juega con esa posibilidad), pero la pasión nos empuja a juzgar cada fuera de juego con el sesgo de nuestros colores. Lo mismo podríamos decir del resto de las instituciones humanas. Hay cosas que sólo son posibles gracias a la intervención de una institución, que es como decir que sólo son posibles políticamente. Un billete de 20 euros, observa Searle, sólo es un billete de 20 euros si existe la institución de la moneda. La vida política es una vida institucional. Gehlen se pone serio cuando para explicar esto nos dice que «las instituciones retienen y fijan las teleoconformidades supercomprensivas», pero de eso se trata.

Lo que sí sé es que hay muchos científicos sociales empeñados en tratar al hombre como si fuera un animal gregario más (aunque de mayor complejidad) e intentan dotarse de criterios objetivos para poder presentarse académicamente como científicos rigurosos, queriendo comportarse respecto a la realidad política (que es una realidad institucional) como lo hace el físico en su laboratorio. Sin embargo, la evaluación de la realidad política desde parámetros no políticos desvirtúa por completo la singularidad del mundo de la vida humana, hasta el

punto de transformar al animal político en un estornino complejo. Al someter las cosas humanas a los restrictivos criterios de la ciencia, quizás los científicos sociales hagan ciencia, pero no del mundo político. No hay página en los libros de ciencias sociales en los que podamos encontrarnos con nuestra autocomprensión como personas que se guían por ese sentido común que suelen respetar todos los científicos en cuanto salen del laboratorio. En los libros de ciencias sociales no nos encontraremos a nosotros mismos. Más bien nos encontramos al margen del mundo que describen. A esta marginación de lo específicamente humano en el mundo de la ciencia es a lo que Weber dio el nombre de «desencantamiento del mundo».

El mundo se nos desencanta cuando creemos que detrás de cada uno de sus fenómenos hay un algoritmo que lo explica, aunque quizás aún no alcancemos a conocerlo. No es descartable que las ciencias sociales nos convenzan un día de que con la ayuda de nuestro sentido común somos incapaces de comprender nuestra propia sociedad y que por ello necesitamos su amparo. Si fuera así, dejaríamos de negociar las normas de nuestra convivencia para depositarlas en manos de los científicos… O de la inteligencia artificial.

Craig Reynolds puede —y debe— disponer de parámetros científicos que sean neutrales con respecto a cualquier grupo concreto de estorninos. Pero si pretendemos ser equidistantes respecto a cualquier politeia, corremos el riesgo de actuar con la misma neutralidad frente a una democracia liberal y frente a una dictadura, aunque democracias y dictaduras no pueden entenderse como dos diferentes evoluciones de la sociabilidad humana ante las que se pueda ser asépticamente neutral. Son

dos politeias opuestas, que educan de manera diferente al animal político porque valoran de manera diferente.

Si las ciencias humanas se limitaran a desarrollar una mirada científica sobre la vida política, nos podrían parecer ingenuas, pero nada más. Sin embargo, suelen aspirar también a susurrar en los oídos del gobernante para orientar las políticas, creyendo posible sustituir la transmisión, la prudencia y el consenso por la ley científica. Pero, como vemos diariamente, las ciencias humanas no están especialmente capacitadas ni para comprender el presente ni para vislumbrar el porvenir. No están, desde luego, más capacitadas que aquella humilde «esperanza ciega» que el Prometeo de Esquilo entregó a los hombres como guía. Si las ciencias humanas no consiguen explicar cómo el hombre se comprende a sí mismo, ni son ciencias (no explican la realidad), ni son humanas (no explican la realidad del hombre). Si a nadie se le ocurre intentar predecir el comportamiento y la organización social de las termitas basándose en el comportamiento de los estorninos, ¿por qué parece posible explicar el comportamiento del animal político como si fuera un mero animal gregario? No podemos comprender lo humano teniendo en cuenta exclusivamente las causas eficientes que explican el comportamiento de lo subhumano. Cuando se intenta, el resultado es la degradación de la politeia en zoonomía.

DE LA ZOONOMÍA A LA EUGENESIA

La zoonomía es el intento de gobernar a los hombres como si fuera posible resolver de manera definitiva los conflictos de su naturaleza anfibia. Es decir, desnaturalizando al animal político.

Le debemos el término al poeta Erasmus Darwin, autor de *Zoonomia, or the Laws of Organic Life* (1794). Algunos han creído ver en *El origen de las especies*, escrito por su nieto Charles Darwin, la continuación de este proyecto, pero no creo que esto sea justo. Charles Darwin rechazó el lamarckismo de Marx (que le había dedicado un ejemplar de *El Capital* que ni siquiera abrió). Pero sí es cierto que algunos de sus seguidores se empeñaron en transformar el evolucionismo biológico en evolucionismo social. Éste fue el caso de Francis Galton, su primo, que acuñó en 1833 el término *eugenesia*, que sería la forma científica de la zoonomía. Galton confiaba en «producir una raza de hombres altamente dotados mediante una sabia política de matrimonios a lo largo de varias generaciones consecutivas» y pretendía que la eugenesia fuera «introducida en la conciencia nacional como una nueva religión», porque la mejora de la propia raza debía erigirse en principio moral, «uno de los fines más elevados que podemos razonablemente perseguir» (*Essays in eugenics*, 1909). Contó con la entusiasta colaboración del matemático socialista Karl Pearson, que defendía la posibilidad de elevar significativamente la inteligencia media de un pueblo controlando los apareamientos de sus miembros a lo largo de muy pocas generaciones.

La eugenesia creyó haber alcanzado el rigor científico preciso cuando el psicólogo francés Binet desarrolló sus famosas escalas de medición de la inteligencia, que parecían proporcionar un criterio técnica y moralmente irrefutable para decidir quién debía y quién no debía tener descendencia. Los rechazados eran los que el test calificaba de «imbéciles». Esta idea conoció su manifestación popular en los concursos que organizaba en las ferias estatales de Estados Unidos la Sociedad Americana de

Eugenesia para premiar a «la familia más apta» y su manifestación académica en los cursos que a lo largo de los años veinte, le dedicaron varias prestigiosas universidades norteamericanas. En 1927, el Tribunal Supremo de Estados Unidos declaró constitucionales las leyes de esterilización que habían promovido diferentes estados.

En Europa la eugenesia fue una práctica muy extendida en los países nórdicos, especialmente en Suecia. No hace falta decir a qué dio lugar esta ideología en manos de la biopolítica racista de los nazis.

Han pasado los años y tras la experiencia nazi, nadie en su sano juicio se declarará hoy partidario de la eugenesia racial, pero la ciencia ha seguido su curso, dando lugar, por ejemplo, a la ingeniería genética que permite el acceso del hombre a la génesis de su propia biología y lo facultan para transformar a su propia especie desde los laboratorios.

Recientemente Michael Sandel ha advertido (*Contra la perfección*) que el lenguaje de la eugenesia está resurgiendo en la era del genoma y que no faltan filósofos que defienden una «eugenesia liberal» que dejaría en manos de los progenitores, y no del Estado, las decisiones sobre los rasgos genéticos dominantes de sus hijos. La nueva eugenesia no busca recuperar la pureza de un origen racial. Se limita a dejar el futuro de los hijos en manos de las preferencias de los padres. Robert Nozick propone la apertura de «supermercados genéticos» para que los padres puedan encargar hijos a la carta.

La antropotecnología es, en el fondo, otro intento de librarnos del arnés político y diseñar nuestra vida de una vez por todas, ahorrándonos la mediación de la politeia en la conformación de lo que somos. Quizás ese sea fatalmente el

destino del hombre… pero, mientras llega, habitemos lo mejor que podamos el mundo que tenemos a nuestra disposición, que es el mundo de las cosas humanas.

Caracterizaré a continuación el mundo de las cosas humanas por seis rasgos que debemos sumar a los que ya hemos venido apuntando (la politeia como hecho político y antropológico básico, el animal político como hombre lábil, la autocomprensión política del animal político, las relaciones de copertenencia, la naturaleza irreprimible del principio represor, la irreductibilidad de lo político a lo científico):

1. El pensar sintiendo.
2. La risa y la indignación.
3. La incertidumbre.
4. Las virtudes de la gente corriente.
5. La prudencia.
6. La atracción de las causas finales.

EL PENSAR SINTIENDO

Estamos envueltos de palabras que nos afectan emocionalmente. Buena parte del vocabulario político nos anima a sentir claro para ocultar así que solemos pensar turbio. Las palabras *derecha*, *izquierda*, *democracia*, *pueblo*, *igualdad*, *libertad*, *justicia*, *patria*, *nosotros* y tantas otras no sólo están cargadas semánticamente. Están también cargadas emotivamente, pero ayudan a dibujar perfiles en la niebla.

Me atrevería a asegurar que en su uso ordinario, la mayor parte de nuestro vocabulario político no puede ser

conceptualizado sin perder en el proceso lo que tiene de propiamente político: el «pensar sintiendo». Precisamente porque pensamos sintiendo, frecuentemente lamentamos habernos dejado llevar por la emotividad y haber entregado nuestra fidelidad, a veces de forma fanática, a causas muy oscuras. Victor Serge, recordando un discurso de un revolucionario ruso, escribe en sus memorias: «Sigo su argumentación con la sorda inquietud que se experimenta ante los enajenados razonadores». Mucho más tarde, el poeta Wallace Stevens se inspiró en estas palabras para un poema en el que afirma que «la revolución es asunto de razonadores enajenados». Toda política es emocional y todo argumento político posee matices emotivos. Pero el razonador enajenado es el que sigue una causa con tanta fe que la misma fe crea una lógica que es indistinguible de la locura. No hace falta llegar a estos extremos para comprender que la vida política se desenvuelve en la ambigua lógica del pensar sintiendo y que tiende a confundir la profundidad y sinceridad de una emoción con un silogismo (esto es especialmente visible en el caso de la indignación y del entusiasmo). En cierta manera, con cada causa que elegimos, elegimos también algún tipo de «pensar sintiendo», algún tipo de razonamiento emotivo que nos convence de la justicia de nuestra elección. No deja de ser relevante que fuera un romántico como Bécquer el que escribiera «cuando siento, no escribo». Si dijéramos «cuando siento, no actúo políticamente», nos quedaríamos sin vida política.

Cuando estamos en desacuerdo sobre cuál es el mayor entre dos números, dice el Sócrates del *Eutifrón*, basta ponernos a contar para llegar a un acuerdo. Cuando discutimos sobre si una cosa es más grande que otra, basta con medirlas para aclarar las

diferencias. Sin embargo, cuando nos enfrentamos por lo que nos parece justo o injusto, bueno o malo, no acabamos de encontrar el criterio objetivo que nos permita ponernos de acuerdo. La misma cuestión se debate también en el *Fedro*. Si hablamos del hierro, todos sabemos de qué hablamos, pero cuando hablamos de la justicia o de la bondad es posible que cada uno piense algo diferente. «¿No discutimos sobre estas cosas con los demás e incluso con nosotros mismos?», nos pregunta Sócrates, que era más sabio que la reina Isabel II. Ésta, ante los continuos cambios de gobierno, le preguntaba confundida a Narváez: «Pero ¿no podréis nunca poneros de acuerdo y gobernar todos juntos de una vez?», y más sabio que aquel diplomático que aconsejó a judíos y palestinos: «Si queréis conseguir un acuerdo de paz, no tenéis más que comportaros como buenos cristianos».

Una politeia es también un impulso sentimental común hacia una concepción similar de lo justo, lo bello y lo bueno que nos ahorra infinidad de discusiones internas al mismo tiempo que hace inevitables las diferencias con otras politeias… pero esa concepción nunca es tan homogénea que esté libre de potenciales disensiones.

Calderón lleva a cabo en una de sus comedias, *La estatua de Prometeo*, una interesante reflexión sobre este pensar sintiendo del que estamos hablando. La estrenó en 1669 en el Palacio Real, con motivo del cumpleaños de la regente Mariana de Austria. En ella nos presenta a Prometeo como un nativo de un primitivo Cáucaso que, acuciado por la necesidad de saber, abandona sus agrestes montañas[22] para ir a formarse entre los sabios de Siria y Caldea. Cuando regresa, viene tan cargado de conocimientos, que necesita difundirlos filantrópicamente para

liberar a los caucasianos de «la ruda / barbaridad que os mantiene / sin leyes que os constituyan / racionales». Sin embargo, sus compatriotas no quieren ser otra cosa que lo que son. Al ver sus propuestas rechazadas, Prometeo se recluye en sus estudios con tanta dedicación que termina modelando una imagen de la razón. Le parece tan atractiva que se atreve a volver a convocar a todos sus vecinos con este argumento: «Llegad, pues, llegad, veréis / su efigie; y pues mi cordura / ya no os da leyes, sino / simulacros, sustituyan / a políticos consejos /sagrados ritos». A falta, pues, del pan de la ley, buenas son las tortas de la religión. Prometeo descubre admirado que su simulacro de la razón tiene más poder de convocatoria que sus argumentos lógicos. No le hace falta hablar para convencer. Se limita a mostrar la estatua y los caucasianos caen rendidos de admiración. No necesitan reflexionar para aceptar su belleza. «Una cosa», le dice su hermano Epimeteo, «es que no / admitamos leyes tuyas / […] / y otra es que no admitamos / sagrados ritos, que incluyan / adoración a los dioses».

LA IMPORTANCIA DE LA RISA Y LA INDIGNACIÓN

La risa (la ridiculización del adversario) y la indignación son dos formas distintas —pero con frecuencia complementarias— del pensar sintiendo. Son por eso mismo herramientas políticas habituales. Aunque la actitud que se toma todo a la tremenda (con lágrimas o con carcajadas) suele ser signo de una gran pobreza del espíritu, en la práctica vemos que cada partido político tiene su programa de carcajadas y lágrimas siempre dispuesto a reaccionar, como en un acto reflejo, ante determinados comportamientos del adversario.

En política hay pocos asuntos más serios que la risa. Ayuda a sobrellevar las decepciones y es un formidable y muy económico instrumento de cohesión ideológica, porque nos permite sustituir el esfuerzo intelectual por la ironía —accesible a todos cuanto más grosera—, y ridiculizar de manera perversa al contrario.

Cuando el conde de Romanones presidía el Congreso, un diputado conservador tomó la palabra para lanzar una embestida contra el gobierno del partido liberal que era necesario desactivar con urgencia porque podía tener consecuencias graves. Como el diputado era de una talla muy reducida, a Romanones se le ocurrió interrumpirle diciéndole: «Perdone su señoría. Tengo que recordarle el Reglamento. No es posible dirigirse, sentado, a la Cámara. Levántese su señoría para hablar». «¡Si estoy de pie!», gritó, perplejo, el aludido. Sus palabras despertaron inmediatamente una carcajada en la cámara que le impidieron continuar su discurso con la gravedad necesaria. De repente su credibilidad se había hundido. Romanones había salvado a los suyos.

«Debemos tener la risa de nuestro lado», aconsejaba Voltaire a los filósofos ilustrados. Sabía que la burla y la risa son armas de descrédito masivo: pueden arruinar de manera muy económica cualquier reputación y nunca faltan espíritus ligeros dispuestos a aceptar un chiste como argumento. De este profeta de la Ilustración maliciosa, pudo decir Herzen que había tenido más éxito con su risa que Rousseau con sus lágrimas. También Lessing hablaba de «desacreditar por la risa» al contrario. Podemos preguntarnos, pues, si hubiese triunfado tan fácilmente la Ilustración de haber renunciado al sarcasmo o cuál es la consistencia de las luces si la razón necesitó algo más que

luces para hacerse políticamente influyentes.

Fue un notable conservador norteamericano, Mortimer Adler, quien advirtió que «por encima de todo, debemos recordar que no hay ningún honor en vencer en un debate utilizando argumentos que sabemos que son falsos». Bajo el punto de vista de la lógica esto resulta obvio, pero en política, aunque los argumentos del adversario no queden lógicamente refutados por nuestras falacias, si quien lanza contra él un dardo irónico es un hombre docto y con influencia entre la gente sencilla, es altamente probable que alcance una victoria definitiva sin que vea empapado públicamente su honor. Concepción Arenal se dio perfectamente cuenta de lo que estaba en juego cuando escribió: «El hombre rudo ha oído afirmar magistralmente al bachiller que no hay Dios; el hombre rudo ha visto al semidocto reírse de las cosas santas, y no hay cosa más contagiosa que la risa; el hombre rudo se ha hecho descreído en religión y crédulo en economía política; concede a Proudhon la fe que niega a Jesús, y burlándose de los milagros pasados, cree en los futuros».

Ignazio Silone relata en *Salida de urgencia* (1969) la siguiente anécdota:

> En una comisión especial del ejecutivo [de la III Internacional] se discutía un día el ultimátum dado por la Junta Central de las Trade Unions inglesas a sus secciones locales de no adherirse, bajo pena de expulsión, al movimiento minoritario dirigido por los comunistas. Después de que el representante del Partido Comunista Inglés hubo expuesto el grave inconveniente del dilema, porque aceptando se iba a la disolución del movimiento minoritario y negándose, a la salida de los minoritarios de las Trade Unions, el delegado ruso Piatnisky propuso una solución que parecía tan obvia como el huevo de Colón:
>
> —Las secciones —propuso— declaran someterse a la disciplina exigida y luego, en la práctica, hacen exactamente lo contrario.

El comunista inglés le interrumpe:

—Pero eso sería una mentira.

Una risotada clamorosa acogió la ingenua objeción, una risotada franca, cordial, interminable, como los tétricos despachos de la Internacional Comunista no habían oído otra igual; una risotada que se prolongó rápidamente por Moscú porque la divertida respuesta del inglés fue enseguida telefoneada a Stalin y a los despachos más importantes del Estado, provocando, dondequiera que llegara, nuevas olas de estupor e hilaridad, como luego supimos.

—Es muy importante para juzgar a un régimen —dije a Togliatti que se encontraba allí conmigo— saber de qué se ríe.

Recordemos que contar un chiste sobre Stalin en la Unión Soviética se purgaba con años de cárcel… en el mejor de los casos. Sin embargo, la cantidad de chistes que circulaban clandestinamente era imparable. Uno de ellos preguntaba: «¿Cómo se caza a un león?». La respuesta correcta era: «Muy fácil: agarras a un conejo y le empiezas a dar bofetadas y a decirle que vas a matar a toda su camada… hasta que confiese que en realidad es un león disfrazado de conejo».

Pongamos otro ejemplo sobre el uso político de la risa.

En 1968 los enfrentamientos entre la policía, los negros y los hispanos estaban a la orden del día en Chicago, especialmente en West Town y en Humboldt Park. Los más virulentos estallaron tras el asesinato de Luther King, el 4 de abril. Cuando parecía que se iban amortiguando, los reavivó el asesinato de Robert Kennedy. Aquel año había elecciones presidenciales y el Partido Demócrata eligió esta ciudad para su convención. Estimulado por este clima, el movimiento yippie (el Partido Internacional de la Juventud), creado por los jóvenes radicales como reacción a la pasividad política de los hippies, convocó a la juventud americana mediante la prensa underground a un «festival de vida» el 23 de agosto, en principio para protestar

contra la guerra de Vietnam y la segregación racial.

Ante el peligro de nuevos disturbios, el alcalde de Chicago, Richard J. Daley, movilizó a 20.000 efectivos de la policía y de la Guardia Nacional para hacer frente a los aproximadamente 10.000 jóvenes llegados a la ciudad. Los choques entre policía y manifestantes eran retransmitidos en directo por la televisión. Los yippies dieron un espectacular golpe propagandístico cuando se presentaron, en el Chicago Civic Center, con Pigasus, un cerdo al que querían proclamar candidato a presidente de Estados Unidos. El cantante folk Phil Ochs lo compró en una granja y lo bautizó jugando con la figura del caballo alado Pegaso de la mitología griega y la palabra inglesa *pig* («cerdo» y, en el argot de los jóvenes, «policía»). Los yippies recibieron a Pigasus con gritos de «Pork power» y «Vote pig».

Cuando apenas habían acabado de leer la primera frase del discurso-farsa de aceptación del cerdito, los organizadores del acto fueron arrestados. Todo esto, claro está, tuvo lugar ante los medios de comunicación, porque los demagogos con recursos —auténticos cortesanos de la calle— siempre tienen buena prensa y caen muy simpáticos, a pesar de que nos prometen un altruismo romántico y sólo nos entregan su narcisismo publicitado. Aquél fue un momento glorioso para el movimiento yippie. Impulsado por la prensa, Pigasus, representado como un cerdito alado, se convirtió en un símbolo en todo el país. Ser antisistema comenzaba a estar de moda.

Los yuppies fueron puestos en libertad tras pagar 25 dólares de multa. El Partido Demócrata salió de Chicago profundamente dividido. El ganador de las elecciones fue el candidato republicano, Richard M. Nixon. Pigasus fue entregado a una sociedad protectora de animales.

La imagen de Pigasus, por supuesto, se ha convertido en un producto de consumo que no necesita otra publicidad que la permanente aureola de la contracultura.

La democracia, por su naturaleza, no puede blindarse ni contra la demagogia, ni contra la burla, ni contra la frustración de quienes cansados de tener que lidiar cada día con la realidad, salen a la calle a reclamar «Kafka for president».

Fue Diderot quien hizo de la indignación un deber republicano y de este deber, un fundamento de la soberanía popular, que es como decir de la democracia, que encontraría así su legitimidad más en aquello que rechaza que en aquello que ama. En la entrada «Derecho natural» de la *Enciclopedia*, sostiene que «la indignación y el resentimiento» son «dos pasiones que la naturaleza parece haber situado incluso en los animales para compensar los defectos de las leyes sociales y de la venganza pública». El resentimiento surgiría de la transformación del malestar natural en cólera. Esto, en sí mismo, no tiene por qué ser condenable. Hay injusticias graves ante las cuales es urgente actuar. Lo preocupante es cuando sólo la indignación nos muestra el camino de la justicia, porque la cólera, cuando es suficientemente intensa, parece capaz de proporcionarnos una evidencia moral inmediata del bien y del mal. Sin embargo, esta evidencia se debe más a la ofuscación que a la clarividencia. La indignación —aunque nos cueste reconocerlo cuando estamos indignados— no es una buena consejera porque nos ahoga en la emotividad del momento. Puede revelarnos la sinceridad de nuestras intenciones, pero no prueba que tengamos razón.

Byung-Chul Han ha escrito (*En el enjambre*) que «las olas de indignación son muy eficientes para movilizar y aglutinar la

atención. Pero en virtud de su carácter fluido y de su volatilidad no son apropiadas para configurar el discurso público… son demasiado incontrolables, incalculables, inestables, efímeras y amorfas. Crecen súbitamente y se dispersan con la misma rapidez». Sin embargo, sus efectos políticos a corto plazo no son desdeñables.

La indignación entiende poco de procedimientos democráticos. Cuando el pueblo indignado se ve enfrentado a la burocracia democrática, cae rápidamente en el populismo. No entiende que si él es el pueblo, alguien se atreva a pedirle que rellene una instancia para atender sus reclamaciones.

El pueblo indignado acostumbra a sentirse fascinado por el advenimiento de su propio poder y sospecha que cualquiera que pretenda enfriar esta fascinación está poniendo palos en la rueda de la democracia. Se siente a la vez fuerte y cargado de buenos sentimientos y tiende a arrollar a quien se le ponga delante. La historia nos demuestra que toda esta energía y entusiasmo de la acción directa más de una vez ha conducido a la instauración de un régimen antidemocrático con el aplauso del pueblo desencantado de su propio poder. El poder del pueblo es poder, pero desprovisto del constreñimiento de la ley, no necesariamente es un poder sensato. Es lo que nos dice el poeta nicaragüense Ernesto Cardenal pensando en su país:

Uno se despierta con cañonazos
en la mañana de aviones.
Pareciera que fuera la revolución:
pero es el cumpleaños del tirano.

La indignación es la luz que arroja nuestra frustración sobre la incertidumbre política para hacerla manejable reduciendo su complejidad. Para el indignado lo que no es bueno es malo, quien no está contigo está contra ti, toda tibieza es sospechosa de quintacolumnismo y toda duda, maliciosa.

El conservador es reacio tanto a la ilusión clarificadora del indignado, como a la ilusión gerencial de la realidad del científico social. El conservador ve en cada problema una forma del encuentro de lo antiguo con lo nuevo y a lo que aspira no es a conseguir el recetario de las soluciones, sino a aplicar remedios temporales a problemas temporales y remedios politeicos a problemas politeicos.

Aseguraba Leo Strauss que su abuela le solía decir: «Te sorprenderías, hijo mío, si supieras con qué poca sabiduría está regido el mundo». Efectivamente, nuestra inteligencia política es siempre menor que la urgencia con que los problemas nos reclaman una solución. Por eso es bienaventurado el país cuyos dirigentes saben elegir el mal menor, comprometiéndose, si hace falta, con el apoyo a lo malo frente a lo peor, y cuya ciudadanía confía en sí misma y en sus instituciones.

El futuro no es domesticable porque siempre se presenta con sorpresas que la ciencia es incapaz de prever. Tenía razón Maquiavelo cuando asegura que las cosas políticas son tan volubles que no se puede organizar un sitio de un año sin que el azar nos obligue a modificar nuestra estrategia, ya que con frecuencia surgen accidentes contra los cuales el cielo no nos quiere coger prevenidos. Las dudas están siempre ahí y, sin embargo, como dice Saavedra Fajardo en su *Idea de un príncipe*

político cristiano representada en cien empresas (1640), el político no ha de ser de la «escuela de los escépticos, porque quien todo lo duda, nada resuelve, y ninguna cosa más dañosa al gobierno que la indeterminación en resolver y ejecutar».

Tras el golpe del general Pavía y la entrega a Serrano de las riendas del Estado, Cánovas le explica por carta a la reina Isabel, que está en el exilio, el plan que ha tramado para la restauración de la monarquía borbónica. Todo parece tenerlo pensado. Ha previsto las inevitables disensiones entre Serrano y sus partidarios y cómo éste, finalmente, «de buena fe irá hacia don Alfonso [el futuro Alfonso XII]» y «al fin llegaremos al fin apetecido». Pero el 27 de junio de 1874 los planes de Cánovas se desbaratan. En un pueblo de Navarra, Abárzuza, una bala carlista hiere mortalmente al general Concha. Es el primer acto de una escandalosa derrota de las tropas republicanas. Cánovas se vuelve a dirigir apresuradamente a la reina: «La anterior carta la escribí bajo la impresión de los obstáculos que se me ponían en vísperas de un triunfo para nuestra causa que creía seguro… Hoy no espero un triunfo próximo. Es preciso comenzar de nuevo la partida». La partida recomenzó y concluyó de esta manera, según el testimonio del mismo Cánovas: «Equilibradas como estaban las condiciones de la lucha entre uno y otro bando, al menos insensato le correspondía el triunfo; y fue maravilla que, en esta competencia dolorosa, quedasen los carlistas, a la larga, por más locos o necios que sus adversarios». La grandeza de Cánovas reside en su incansable voluntad de recomenzar, a la que sólo pudo doblegar el anarquista Angiolillo acabando con su vida en el balneario de Santa Águeda de Mondragón. Su rival político, Sagasta, le dedicó estas palabras: «Después de la muerte de don Antonio, todos los políticos

podemos tratarnos de tú».

Joaquín Setantí, caballero catalán de la Orden de Montesa, defiende en una de las centellas de sus *Centellas de varios conceptos y avisos de amigo* (1614) que «no hay arte ni doctrina más difícil de aprender que la de gobierno público, porque no tienen reglas ciertas sobre qué fundarse, que el tiempo y las ocasiones las varían y dan formas diferentes, mediante el entendimiento práctico de los ministros», que es lo que defiende también Lars Peter Hansen, que ganó en 2013 el Nobel de economía por sus trabajos sobre el análisis empírico del precio de los activos. Hansen ha insistido en las dificultades existentes para medir la incertidumbre en economía. Por eso tenemos que vérnoslas con lo que llama «un vacío de conocimientos» a la hora de tomar decisiones. Pero como la realidad nos urge imperiosamente a actuar, decidimos lo que nos parece mejor, sabiendo que el tiempo será el encargado de decir si hemos acertado. Con frecuencia lo que nos dice es que las consecuencias de lo que nuestra decisión puso en marcha poco tienen que ver con lo que habíamos deseado. A esta potestad del tiempo Max Weber la llamó «la paradoja de las consecuencias».

Nunca sabremos los muertos que ocasionan las batallas que nos negamos a dar, ni las lágrimas que derramaremos por nuestras victorias. Colón no tenía ni idea de lo que estaba poniendo en marcha cuando embarcó en Palos de la Frontera el 3 de agosto de 1492 y la Castilla de 1480 era incapaz de prever lo que sería la Castilla de 1520. Weber defendió en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* que el protestantismo, siguiendo una lógica acorde con sus postulados religiosos, dio lugar al capitalismo y que éste, siguiendo a su vez una lógica acorde con sus postulados comerciales, dio lugar a un mundo en

el que la religión ya no parece necesaria y, por lo tanto, en el que el residuo cristiano de los valores protestantes resulta superfluo.

—¿Así es que piensa usted hacer unas elecciones sinceras? —le preguntó Mola al general Berenguer cuando éste lo recibió para encargarle la Dirección General de Seguridad.

—Por mi parte, serán completamente sinceras; se lo aseguro.

—¿Y espera usted conseguir una mayoría monárquica?

—Estoy convencido de ello. España, aunque usted lo dude, es monárquica —me dijo con cierto retintín—. Ahora y durante unos meses, hemos de sufrir los efectos de los seis y pico años de Dictadura; pero luego, las pasiones se calmarán y todo se normalizará: ya lo verá. ¡Bah!, antes de un año podrá volver usted a sus soldados y yo a mis estudios sobre arte.

Este diálogo está recogido por Mola en su libro de memorias, *Lo que yo supe…*, escrito en 1932. El general Berenguer era un militar liberal, que con la intención de preservar la monarquía, desmontó la dictadura de Primo de Rivera y concedió al país unas libertades que servirán para acabar con la monarquía apresurando la llegada de la Segunda República. Sin embargo las libertades de que disfrutó el pueblo español con Berenguer fueron en muchos casos superiores a las que disfrutará bajo la República. Por ejemplo, fue más fácil ser un funcionario republicano con Berenguer que un funcionario monárquico con Azaña. Las amnistías que daba Berenguer a personas completamente irreconciliables con el régimen monárquico y las libertades que reconocía servían para presentar una falsa imagen del rey Alfonso XIII como un ser aborrecible que nada tenía que ver con la realidad, pero que fue políticamente efectiva incluso entre los muchos militares que conspiraron contra el régimen.

Al final de su libro de memorias, Mola se pregunta si pudo haber hecho más por defender a la monarquía y se contesta que

sí, «pero para ello era preciso salirse de la legalidad constitucional en la que el gobierno quería actuar y actuó, lo que no fue óbice para que los directores de la campaña política antimonárquica presentasen a éste como una nueva dictadura, que, arrogándose toda clase de atribuciones, negaba el más elemental derecho y hacía sufrir al pueblo la opresión de la tiranía».

Una de las primeras medidas de las Cortes Constituyentes republicanas fue acusar al rey Alfonso XIII de inclinación al absolutismo, afanes imperialistas, promover la dictadura y ser enemigo de las elecciones. A las acusaciones sucedió la condena. Le retiraron títulos y honores, confiscaron sus bienes e incluso le negaron la nacionalidad española. Sólo el conde de Romanones se atrevió a defenderlo públicamente en las Cortes. «¡Ah! —se quejó—, si estos ataques se hubieran hecho cuando él estaba en la prepotencia, en el apogeo del poder, a mí me hubiera sido imposible ser el primero en defenderle, porque ni a codazos hubiera podido llegar a esta tribuna.»

Un último ejemplo. Hans Magnus Enzensberger cuenta en *Tumulto* que el escritor francés Armand Gatti hizo un viaje a Pekín junto a un grupo de intelectuales europeos a finales de los sesenta. Todos fueron recibidos por el Gran Timonel, Mao Zedong, que les autorizó a hacerle preguntas. Gatti se interesó por su opinión sobre el futuro. Mao metió su mano en un bolsillo, sacó una carpeta, buscó una hoja en blanco, la arrancó y se la entregó. Durante meses, Gatti conservó aquella hoja entre las páginas de un libro. Un día sus hijos sacaron el libro de la estantería, encontraron la hoja y la llenaron de garabatos indescifrables.

Entre los valores del mundo de la vida que el conservador intenta preservar, quizás el principal sea la confianza de la gente corriente en el lenguaje y en las normas cotidianas que nos ofrecen cierta confianza en la previsibilidad, porque son capaces de producir un orden espontáneo que sin duda es frágil e imperfecto, pero es capaz de dar respuesta a no pocas necesidades del ser anfibio que es el animal político. Es un tipo especial de pensar y actuar sintiendo que considera necesario defender.

Cuenta Orwell en un artículo de 1939 que Lenin asistió, cuando ya le quedaban pocos meses de vida, a una versión dramatizada de *El grillo en el hogar* de Dickens. Encontró tan intolerable «su sentimentalismo de clase media», que abandonó la sala en medio de la representación. Efectivamente, Dickens era un burgués. No fue ni un escritor proletario ni un revolucionario social. «Todos sus héroes tienen manos suaves.» Si transmite algún mensaje, se reduce a una aparente perogrullada: «El mundo sería decente si los hombres se llevaran decentemente». Pero los hombres se llevan de mil maneras diferentes y ésta es la naturaleza de la vida en común. Sin embargo la perogrullada no es «tan superficial como parece». Es una observación filtrada por muchos siglos de cristianismo y en la Europa cristiana defienden la idea de fraternidad universal incluso los que la violan. «Dickens fue capaz de expresar en forma cómica, simplificada y por tanto memorable, la decencia natural del hombre común.» En otros lugares de su obra, retorna a Dickens para alabar siempre su «moral burguesa», que parece ser el antídoto más seguro contra las tentaciones

totalitarias y, por lo mismo, una esperanza para el futuro de la democracia.

Orwell descubrió —como Walter Bagehot— que sólo esas virtudes que los intelectuales de izquierda disfrutan convirtiendo en diana de todos sus prejuicios antiburgueses, pueden librarnos del totalitarismo. Gracias a su aparente simpleza y al peso de la inercia, fueron capaces de resistir el embate de las ideas sofisticadas y abstractas de las ideologías totalitarias. Por eso Orwell prefirió la ingenua adhesión del hombre de la calle (*the common man*, *the ordinary people*) a sus valores concretos, que la supuesta grandeza de las grandes teorías emancipadoras. A su parecer, los intelectuales de izquierda no entienden el valor del gesto educado, la privacidad, la propiedad privada, la familia… En *El león y el unicornio* constató que los trabajadores se toman muy en serio los pequeños valores cotidianos, porque lo asocian con una dulzura de vivir (en el mejor lugar del mundo, por supuesto) y con ciertos hábitos de relación no mercantiles que aprecian como saludables: la satisfacción de ocuparse en los propios menesteres, disfrutando de una emulación razonable, pero también de la solidaridad espontánea y de la reciprocidad generosa…

John Dewey, corrigiendo en parte su radicalismo previo, se sumó a la defensa de la moral del hombre corriente en una obra que escribió en 1938, *Freedom and culture*, al mismo tiempo que Orwell descubría en Barcelona el estalinismo. Comienza reconociendo que el estado de cosas en los países totalitarios lo empuja a defender al *common man*, porque «puede ser común, pero por esa razón proporciona un cierto equilibrio, y la balanza equilibrada es un soporte más firme de la democracia de lo que puede serlo cualquier ley particular, incluso las escritas en la

Constitución».

Un filósofo de Cambridge, G. E. Moore, se ocupó de la moral popular en dos libros importantes, *Principia Ethica* y *Ethica*. Confrontó el realismo ingenuo de la gente que, cuando dice que una cosa es buena, es porque cree, efectivamente, que es buena, con la crítica resabida del intelectual que sostiene que cuando decimos que una cosa es buena queremos decir en realidad que pensamos que es buena. Su conclusión fue que hay más argumentos para apoyar filosóficamente el realismo ingenuo que el subjetivismo sofisticado. Efectivamente, el ciudadano que se guía por la moral de la inercia, cumple con sus deberes por la sencilla razón de que son sus deberes y siempre ha sido honorable cumplir con ellos; mientras que el intelectual que necesita saber qué significa «deber» y por qué debe cumplir con su deber, frecuentemente se queda sin respuestas. El ciudadano medio valora la paz, la educación, el trabajo, el esfuerzo, la iniciativa, la cooperación, la preocupación por el vecino, el patriotismo, la honestidad. Aspira a vivir decentemente de su trabajo y le gustan los límites claros. No entiende el significado de una frase como: «Cada uno tiene su propia moral». Cree que es evidente que hay cosas que no se hacen y que, de hacerlas, deshonran al que las hace. Uno debería estar muy seguro de que tiene algo mejor que ofrecer antes de dedicarse a dinamitar estas convicciones.

La gente sencilla sabe que actúa de acuerdo con una tradición y eso le basta. No necesita pensar que esa tradición pueda poseer una racionalidad propia que ha ido adquiriendo mediante el ensayo y el error a lo largo de las generaciones.

El ejemplo paradigmático de esta moral de la inercia es el de Felicidad, la protagonista de *Un corazón simple*, de Flaubert, que

«parecía una mujer de madera que funcionara automáticamente» y que amaba «con una lealtad animal y una veneración religiosa». Pero la imaginación moderna no sabe apreciar el corazón simple y prefiere ensalzar más al hombre atormentado que se subleva contra la inercia, aunque fracase, que al que cumple cotidianamente con honradez con sus humildes deberes.

EL DIGNO EJEMPLO DEL SEÑOR ESTEVE

En la misma dirección que Orwell, Josep Pla reivindica al protagonista de *L'auca del senyor Esteve* de Santiago Rusiñol por lo que tiene de burgués convencional y previsible.

El señor Esteve era el propietario de una mercería, La Puntual, que lucía este rótulo en la entrada: «Casa fundada en 1830». Se caracteriza por su pragmatismo y su fobia a cualquier gasto superfluo. Si no le queda otro remedio que gastar, intenta extraerle todo el jugo posible a su dispendio. «El señor Esteve —dice Pla— es un patán, un poco ramplón, vulgarísimo, pero paga religiosamente sus deudas y hace honor a sus compromisos. No es juerguista, ni chismoso, no es un aprovechado, ni un tipo que acostumbre a dar gato por liebre. Es vulgar, pero serio. Es insignificante, pero positivo. No es genial, pero sí eficaz… Sobre el señor Esteve —y sobre los millones de señores Esteve que pueblan la Tierra— se ha construido ese poco de libertad que puede conseguirse en este mundo, ese trocito de tolerancia que hace posible la existencia humana, los progresos obtenidos y el escaso bienestar que este país —y los otros— ha dado de sí.»

En el año 2004 fui invitado a la capital de La Rioja a dar una conferencia sobre valores emergentes por una institución

conservadora. Como yo soy de un pueblecito de la ribera navarra del Ebro y mi abuela paterna era riojana, supe enseguida de qué hablar. Les aconsejé que dejaran en paz a los valores, que no los movieran del mundo eidético en el que viven tan cómodamente, y que se preocupasen por valorar las virtudes cotidianas que ya tienen, especialmente la del pundonor. En La Rioja y en Navarra quien carece de esta virtud se merece el calificativo despectivo de «falso».

El falso es el que no considera el trabajo bien hecho un motivo de orgullo. No hay mayor disgusto para un padre que tener un hijo falso. En este valor se expresa el conservadurismo temperamental de la gente ordinaria de mi tierra.

«¿Cómo es —les pregunté a mis anfitriones— que teniendo tan clara la virtud que ha convertido a La Rioja en una comunidad que se encuentra a la vanguardia del crecimiento en España y que obtiene unos resultados educativos muy buenos, andáis preguntando a extraños por los valores que os conviene impulsar?»

No es racional pedirle a la democracia más de lo que sabemos de manera verosímil sobre la gente. Ya sabemos que las democracias no están gobernadas por dioses. Pero tampoco es racional pedirle menos. El hombre medio no es infalible, pero puede ser prudente. Se equivoca, no hay duda, pero no se enreda en disquisiciones sobre el bien. Es limitado, pero lo sabe, y por eso busca la manera de compensar sus carencias confiando en todo aquello que puede, de alguna manera, elevarlo sobre sí mismo. Su elección moral suele estar dirigida por la imagen del tipo de persona que quisiera ser. No suele preguntarse qué dice la ley moral, sino qué conducta le hará sentirse orgulloso de sí mismo ante su comunidad.

El sentido común es una deidad inferior comparado con las grandes diosas de la Razón, la Ciencia, la Historia… pero tiene la virtud de que nos permite ser en nuestra casa más sabios que un sabio en casa ajena. Ofrece criterios de conducta que parecen un poco de Perogrullo, pero que funcionan en la vida de cada día y son capaces de moralizar el orgullo. El conservador entiende bien el valor de expresiones populares como «qué dirán», «ser hombre de palabra», «ser hombre de una pieza», «al pan, pan y al vino, vino», «no hacer el primo», etc., etc.

Tocqueville anotó que el ciudadano corriente no sólo se ocupa de su bienestar (de la risa, el matrimonio y la cerveza, que diría Chesterton), sino que quiere «muy sinceramente el bien del país». Y añadía: «Voy aún más lejos, y digo que las clases inferiores de la sociedad me parecen mezclar, en general, a ese deseo menos combinaciones de interés personal que las clases elevadas».

De las muchas críticas que recibió Dewey a lo largo de su vida, me quedo con la que le dirige su maestro Charles Peirce en una carta fechada el 9 de junio de 1904. Dewey le había enviado sus *Studies in Logical Theory* en los que se enreda intentando definir con precisión lógica qué es la verdad, qué la mentira, qué lo correcto y qué lo incorrecto. Después de hacerle diversas observaciones metodológicas, Peirce lo reprende porque, viviendo en Chicago (una ciudad corrompida por la mafia), no debería haber perdido el sentido de lo verdadero y lo falso, lo correcto y lo incorrecto.

La defensa de la moral y del sentido de la prudencia de la gente corriente no es tan ingenua como para creer que está en sus manos la resolución de no importa qué problemas sociales. Quiere decir que nadie sabe cómo resolver todos los problemas

sociales, pero que sin la experiencia moral sana de la gente común, no hay sociedad moral. La gente sencilla puede engañarse, pero eso lo sabemos todos. No hace falta ser un genio para descubrirlo. En cambio lo que con frecuencia olvidamos es la extraordinaria capacidad de los intelectuales para el autoengaño.

«Moral de la inercia», «conservadurismo temperamental», «valores del hombre corriente», «risa, matrimonio y cerveza»… nada de esto suele ser ensalzado hoy públicamente y, sin embargo, pocas cosas hay más dignas de ser ensalzadas y pocos paliativos tenemos más eficaces contra el fenómeno democrático de la teatrocracia (en resumen: la escisión del hombre psicológico y del hombre político que hace del primero un espectador crítico del segundo). Por eso es imprescindible una defensa teórica (firme y constante) de la prudencia del hombre corriente. Recordemos que hemos definido el nihilismo como la consecuencia de sustituir la prudencia por la ciencia.

LA IMPORTANCIA DE LA PRUDENCIA Y EL APRENDIZAJE HORIZONTAL

Se quejaba Coleridge de que la luz que nos puede proporcionar la experiencia es un farol de popa, que sólo brilla sobre las olas que tenemos detrás. Se olvidó de añadir que también indica nuestra posición a los barcos que nos siguen.

En el mundo de la vida aprendemos muchas cosas gracias a nuestras interacciones con otros en los diferentes ámbitos de copertenencia en los que nos movemos. Aprendemos, por ejemplo, a lidiar con el humor de cada uno, a aprovechar el momento oportuno para hacerle alguna crítica, etc.; vemos

también a los demás resolviendo problemas, buscando información, intercambiando experiencias, celebrando sus éxitos y lamentando sus fracasos y vamos impregnándonos de sus experiencias (el mundo de las cosas humanas es el mundo de la impregnación mutua). En una sociedad libre, en la que la iniciativa individual esté estimulada, el aprendizaje colectivo horizontal es continuo. Así vamos descubriendo por dónde van los tiempos a partir del contacto que tenemos con los nuestros en los diferentes ámbitos de copertenencia en los que estamos integrados. Para este aprendizaje el Platón de las *Leyes* utiliza un término preciso, *autophyês*, que podemos traducir por «natural» o «espontáneo», que surge en la experiencia y crece con la misma.

Este aprendizaje no nos permite crear sociedades perfectas. Por eso los que sueñan con utopías han pretendido hacer tabla rasa de la escuela de la vida y sustituirla por un adoctrinamiento totalitario. La utopía es inseparable de la fe en que hay algo superior a la razón común del hombre corriente capaz de organizar la vida comunitaria en torno a una nueva moral.

El único sustituto razonable para nuestro saber precario es un saber un poco menos precario. No hay un saber racional que nos permita movernos con seguridad por la vida con un libro de instrucciones bajo el brazo, así que hemos de vivir aprendiendo cuanto podamos del saber práctico acumulado en cada uno de nuestros diferentes ámbitos de copertenencia. Por eso la prudencia nos aconseja no desprendernos del arnés del arte de la vida y no seguir a los que nos animan a arrancárnoslo para ser más libres.

En la tradición filosófica tomista se suele resaltar que, siendo la prudencia la virtud que nos ayuda a guiarnos en el futuro,

necesita de la ayuda de la memoria (si las experiencias pasadas no han dejado ningún poso en nosotros no podemos ser prudentes) y de la circunspección (la consideración atenta de las circunstancia del presente). Como nuestras posibilidades de experiencia son limitadas, podemos completarlas haciéndonos con la experiencia de otras personas, a través de la transmisión, que nos pone la historia al servicio de la gestión del presente. Saavedra Fajardo resume esta tradición diciendo que la prudencia, «regla y medida de las virtudes», consta esencialmente de memoria de lo pasado, inteligencia de lo presente y providencia de lo futuro.

PRUDENCIA E IRONÍA

¿Qué es lo que nos muestra Platón con ese Sócrates, gran creador de distancias, al que no por casualidad considera irónico y al que su ironía acaba costándole la vida? ¿Nos muestra que los ciudadanos saben contestar a preguntas relativas al valor de sus valores? ¿O nos muestra, más bien, que para determinados propósitos, que tienen que ver más con la verdad que con la política, carecemos de definiciones precisas sobre lo que hacemos, aunque, sin embargo, lo hagamos de manera cotidiana sin problemas? La perspectiva lógica que Sócrates introduce en la ciudad es potencialmente disolvente si se olvida el valor de la prudencia, porque los ciudadanos no viven sólo de lógica. Necesitan también confianza mutua. Viven en la racionalidad sui géneris de su mundo de la vida. Incluso cuando reconocen su confusión sobre qué sea la justicia o el bien, poseen una comprensión operativa de la justicia y del bien que les permite moverse sin dar tumbos entre las cosas humanas y resolver

razonablemente bien sus problemas comunes. Sócrates, al mostrar a esos ciudadanos los límites de su conocimiento (los límites de la opinión), enfrenta su normalidad a la lógica y, al hacerlo, los coloca fuera de los límites de su conciencia cotidiana de lo bueno, como observadores perplejos de su ignorancia. De repente para ellos su no saber adquiere más peso que su saber. Desprendidos de sus opiniones, no encuentran sustitutos para las mismas entre los postulados de la ciencia.

El juicio de Sócrates es la revuelta defensiva de una ciudad que no quiere dudar de sí misma y que contempla asustada que quienes predican las bondades del pensamiento crítico, no sólo no explican cómo hacerse con una verdad que esté libre de toda crítica, sino que estimulan a «todo quisque», como decía Galdós, «a sentirse humillado si no sustenta […] un criterio distinto del de los demás».

El hombre es animal político, pero hay algo transpolítico en algunos hombres, los filósofos. Si el animal político se ocupa de lo propio y lo nuestro, el filósofo comienza su camino poniendo ambas cosas en cuestión. La acusación contra Sócrates, como hemos dicho, es una respuesta indignada de la opinión que entiende la relevancia de «la risa, la cerveza y el matrimonio» contra la corrosión filosófica. Es la defensa del alma que ve heridas sus queridas opiniones por la daga de la duda. Éste es el problema que el conservador genuino lleva siempre consigo, la tensión inevitable con la que tiene que vivir.

LA ATRACCIÓN DE LAS CAUSAS FINALES

Posidio, el biógrafo de San Agustín, describió a éste como «un hombre de los que se han ganado su fin». Es un hermoso

elogio porque en el animal político hay una necesidad de coherencia (o de salud) que sólo puede garantizarle la claridad sobre su fin como hombre. Ir de un sitio a otro sin dejar de dar vueltas, como hace un estornino, le resulta al hombre poco estimulante, a no ser que confunda su meta con el caminar mismo (pienso en el último Rousseau o en Thoreau). De un hombre que vaga decimos que no sabe a dónde va, que sólo se mueve al azar. No tiene ni casa ni destino. Vive en un sinvivir.

Para ganarnos nuestro fin lo primero que hay que hacer es tenerlo. Y para tenerlo hemos de marcarnos objetivos y fines que no necesitan estar en la misma naturaleza. Ésta es la gran expresión de nuestro ser anfibio. Si bien somos impulsados por nuestra naturaleza, para no perdernos desorientados en ella necesitamos un atractor, una estrella fija que ha de ser creada políticamente. Al postularnos fines más altos que los naturales podemos evaluarnos a nosotros mismos desde su altura y vernos así de manera muy distinta a como nos veríamos si sólo tuviéramos en cuenta nuestras causas eficientes. Podemos, por ejemplo, orientarnos hacia la justicia, a pesar de que, como animales políticos, no somos seres justos (precisamente por eso necesitamos orientación) y para no despistarnos, necesitamos la ayuda del arte político, que incluye premios, castigos y la retórica imprescindible para justificar a ambos. El arte político tiene por misión principal transformar la energía de las causas eficientes en impulso hacia las causas finales.

Ser humano (animal político) es vivir en un proceso de conversión; es ser un animal que en lugar de mirar de dónde viene mira a dónde va.

Pero ¿qué quiere decir, exactamente, «ganarse un fin»?

En primer lugar, quiere decir que el fin no está dado con la

obviedad del deseo (no está inscrito en la naturaleza). Es algo que hay que ganar, algo que hay que esforzarse por conseguir yendo más allá de los márgenes de la naturaleza. Ganarse un fin es conquistar una visión de la propia biografía que no sea fragmentaria, a pesar de que en nuestra vida la visión unitaria de nosotros mismos siempre se nos elude. No poseemos nunca en nuestras manos como un objeto la totalidad de nuestra vida, pero, a pesar de ello, no podemos vivir tranquilos si necesitamos ocultar una parte de nuestra vida de la mirada de los que nos rodean. Si no somos capaces de encontrar el relato que ordene los diversos fragmentos de nosotros mismos y los dote de coherencia y sentido unitario de acuerdo con un fin que consideramos superior, algo de nosotros mismos se resiente y nos duele.

Ganarse un fin es hacerse con una biografía de uno mismo que podamos mostrar, en primer lugar a nosotros mismos, con satisfacción exigente y con coherencia crítica. Ganarse un fin es poder decir a las puertas de la muerte: «Estoy orgulloso de haber llegado hasta aquí». Es irse de aquí sin dejar deudas pendientes ni dar portazos.

6

Teoría de las separaciones políticas: ser político y tiempo

DE PECES Y BURBUJAS

Un antiguo refrán chino asegura que «los fantasmas no ven la tierra, de la misma manera que los peces no perciben el agua en la que nadan». No sé si se basó en él Marshall McLuhan cuando dijo que «no sabemos quién descubrió el agua, pero sí sabemos que no fue un pez». Tampoco sé si Foster Wallace había leído a McLuhan cuando contó a unos universitarios en el discurso de su graduación que había una vez dos peces jóvenes nadando que se cruzaron con un pez de avanzada edad. Este último les hizo un signo con la cabeza y les dijo: «Salud, amigos, ¿está buena el agua?». Los dos peces jóvenes nadaron un rato más, hasta que uno de ellos se detuvo y le preguntó al otro: «¿Qué es el agua?». Menos aún sé dónde pudo basarse David Eagleman para asegurar (en *Incógnito*) que somos como peces a los que se desafía a comprender el agua: como nunca han experimentado

otra cosa, les resulta muy difícil pararse a pensar qué es lo que tienen ante sus ojos y que, sin embargo, no ven. Pero si una burbuja pasa por delante de ellos, les puede ofrecer una pista crucial. Donde Eagleman dice «burbuja» nosotros podemos leer «límite».

Creemos saber lo que somos porque no nos paramos a ver nuestros límites; aceptamos las formas porque no problematizamos sus fronteras ya que las tenemos por fronteras naturales. Cuando, por lo que sea, chocamos con nuestros límites y notamos que nos tiran sus costuras, nos surge pronto el deseo de un traje nuevo. Conquistar la conciencia del límite es conquistar la posibilidad de preguntar qué es un límite o por qué está este límite aquí y no en otro sitio; es descubrir la posibilidad de aspirar a un encaje más cómodo con lo que nos delimita que nos proporcione una vida más holgada, sin estrecheces. Es, de nuevo, oponer la conciencia a la política y jugar con la posibilidad de lo ilimitado (que es la posibilidad del desarraigo). Es jugar con lo posible con el riesgo de frivolizar con lo real.

DE LA «CIUDAD DE LOS CERDOS» A LA CIUDAD AFIEBRADA

Cuando Sócrates inicia, en la *República* de Platón, la tarea de pensar una ciudad justa, se pregunta en primer lugar por la posibilidad de contentarnos con la justicia sencilla y fácil que necesita una ciudad austera pero autosuficiente. Está intentado imaginar heurísticamente al habitante de lo que, mucho después, Simmel llamará «sociedad primaria», y al que Ramiro Rico bautizará como «un aprendiz de faber, un hortera ganapán».

La ciudad es necesaria —dice Sócrates— porque ninguno de nosotros es autárquico y necesitamos el auxilio mutuo; por eso, cierta especialización del trabajo le es inherente. No parece que pueda prescindir de agricultores, ganaderos, artesanos diversos y comerciantes que exporten los excedentes e importen aquello de lo que es deficitaria. Para comerciar serán imprescindibles, a su vez, los marineros, la moneda, los trabajadores salariados, etc. Pero podría detener su desarrollo cuando las necesidades básicas estén cubiertas, de manera que pueda vivir sencillamente, sin lujos, pero sin penurias. Los ciudadanos «se alimentarán con harina de trigo o cebada» con la que harán ricas tortas que servirán «sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas desparramadas de nueza y mirto; festejarán bebiendo vino con las cabezas coronadas y cantando himnos a los dioses. Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra». Ésta podríamos decir que es una ciudad aproblemática, fácil de gobernar, en la que no hay divisiones entre pobres y ricos y en la que la realidad se confunde con la posibilidad: en ella lo posible es lo real y todo límite parece conforme con la naturaleza. Es un paraíso sin espadas. Pero Sócrates no ha tenido en cuenta las inevitables demandas que van surgiendo a medida que se van satisfaciendo las necesidades básicas. Por eso Glaucón, uno de sus interlocutores, lo interrumpe, preguntándole: «¿Si organizaras un Estado de cerdos, les darías de comer otras cosas que ésas?».

Se pone así sobre la mesa la naturaleza expansiva del deseo y la dificultad de controlarlo políticamente. Si la ciudad ha surgido para atender a las necesidades biológicas imprescindibles, su progresiva satisfacción deja al descubierto la

germinación política de otras necesidades que van llamando la atención ciudadana y despertando su interés hasta convertirse en perentorias. Parece ser que, poco después de festejar que ya se tiene lo que se desea, disminuye la fuerza con que se desea lo que se tiene y la mirada busca nuevas incitaciones más allá del horizonte actual de su satisfacción, como si en cada deseo satisfecho se incubase un hastío. Con el imperio del deseo la posibilidad —aunque sólo sea soñada— se erige en tribunal de la realidad.

Es esto lo que nos sugiere Glaucón cuando afirma su irrenunciable demanda de un confort que incluya camas cómodas, muebles de todo tipo, manjares y postres, perfumes, incienso, cortesanas, golosinas, pinturas, cosméticos, bordados, oro, marfil, cazadores, artistas, músicos, poetas, bailarines, actores, pedagogos, nodrizas, modistas, peluqueros, médicos, soldados y ejércitos… No hace mención explícita a la filosofía, pero es obvio que considera también imprescindible el ocio para poder discutir libremente sobre lo que es necesario o no en una ciudad compleja. Ahora bien, si la filosofía es necesaria, la ciudad no puede vivir tranquila, dado que el oficio del filósofo es deslindar sabidurías y crear distancias. Y hacerlo en el interior de las murallas. Gracias a las murallas, los filósofos de Atenas podían sentarse y pensar. Nunca se valorará lo suficiente la importancia filosófica de las murallas.

Sócrates entiende que Glaucón está proponiendo el abandono del Estado saludable para optar por un Estado afiebrado, abierto a la problematización de todos sus límites. Al afán de superar lo que se tiene los griegos lo llamaban *pleonexia*, una energía natural que nos empuja tanto a querer más como a entrometernos en las cosas ajenas y a enredarnos con deseos

contradictorios. Si es natural, no se puede ignorar su presencia, pero sí se puede ensayar (es el reto que Platón se plantea tanto en la *República* como en las *Leyes*) utilizar su espontánea pujanza para perseguir los equilibrios dinámicos posibles, que son equilibrios expuestos a la descompensación. Platón no pretende acallar a la naturaleza, sino hacerle hablar un lenguaje político. Pero cuando se opta por una ciudad afiebrada, dominada por el deseo de tener más y de sobrepasar los límites de sus necesidades naturales, se opta por poner la propia salud en otras manos. Así que la ciudad necesitará más médicos y más jueces.

Si en la «ciudad de los cerdos» lo bueno es lo que ordena lo real, la principal característica de la ciudad afiebrada es que en ella los deseos dirigen lo real hacia lo posible, haciéndola por eso mismo cada vez más dependiente de recursos ajenos. Pero ésta es la ciudad en la que prefieren (preferimos) vivir. En ella lo real pierde consistencia porque sus límites son puestos en cuestión permanentemente. Lo que es hoy así, quizás mañana será de otra manera, así que —puede pensar el ciudadano— quizás sea mejor no comprometerse demasiado con la defensa a ultranza de nada.

El animal político que vive en el despliegue permanente de lo posible, acaba desconfiando de todo lo que tiene una apariencia natural.

Al deseo no le gustan ni los límites ni las medidas. Abandonado a su lógica, busca su satisfacción con voluntad de dominio, dejando en manos de la imaginación la ampliación indefinida de lo posible. Sus crecientes demandas se traducen políticamente en un déficit permanente de especialistas y el subsiguiente incremento de la división del trabajo, porque, como reconoce Sócrates, «es imposible que una sola persona

ejerza bien muchas artes».

Resaltemos este hecho: la ciudad afiebrada sólo puede satisfacer (y de forma provisional) las demandas crecientes de la ciudadanía con la introducción permanente de nuevas separaciones entre los ciudadanos que, a su vez, fomentarán la aparición de nuevos deseos. Entre el hombre y su necesidad de alimentarse, una ciudad sencilla se conforma con el cazador, el pescador, el ganadero y el agricultor, mientras que la ciudad afiebrada necesita comerciantes diversos, importadores de productos exóticos, cocineros, pasteleros, vinateros, taberneros, dietistas, médicos… policías y jueces para resolver conflictos en el mercado, etc. La ciudad afiebrada es una ciudad en ebullición que introduce continuamente novedades y diferencias que, a su vez, despiertan nuevas necesidades cuya satisfacción requiere nuevos especialistas y así va diferenciando, ensanchando y ocupando los espacios entre los hombres. Por supuesto, el crecimiento de la complejidad ha de ser compensado con el correspondiente incremento de las estrategias de cohesión. Si la comunidad política sigue un proceso arborescente en su desarrollo, o se fortalecen el tronco y las ramas principales, o el árbol acabará por sucumbir a su propia dehiscencia.

El aumento de la oferta multiplica la competencia, que ha de resolverse singularizando la mercancía, proporcionándole valor añadido de una manera u otra, ya que cuanto más homogéneo sea el contenido, mayores han de ser las diferencias del aspecto. Esto, en última instancia, es lo que explica ese fenómeno tan propio de la ciudad afiebrada que es la moda.

Platón nos está diciendo que la división creciente del trabajo y la multiplicación de separaciones son el pecado original de toda ciudad, dado que no estamos dispuestos a vivir sólo con lo

biológicamente imprescindible. No hay ciudad compleja que pueda ahorrarse la dinámica de las separaciones. Esto es lo que nos resalta también un contemporáneo suyo, el comediógrafo Aristófanes, en una de sus comedias, *Las aves*. En aquellos años en Atenas se discutía acaloradamente sobre la politeia y, especialmente, sobre la politeia recta (la *orthé politeia*), para lo cual era necesario comparar entre sí diferentes politeias e imaginar las mejores posibles. Los protagonistas de *Las aves* son dos ciudadanos atenienses entrados en años que abandonan su ciudad porque padecen la «enfermedad» política del desencanto, que es la manifestación psicológica de la distancia política existente entre una realidad siempre cicatera y un deseo siempre desbordante. A pesar de que pertenecen a familias ricas y que, aparentemente, tienen todo lo que necesitan para llevar una buena vida, lo que les ofrece Atenas no les colma. Sueñan con una vida muelle en un lugar relajado, sin preocupaciones, sin tener que rendir cuentas de sus actos ni a hombres ni a dioses, y en la que todo su quehacer se reduzca a seleccionar las invitaciones más atractivas para asistir a baños y banquetes, y responder a las continuas solicitudes sexuales de los jóvenes. Platón y Aristófanes coinciden en el mensaje: ninguna ciudad ofrece la suficiencia definitiva al deseo de sus ciudadanos. No hay límites para el deseo si no se pueden poner límites a los sueños. *Las aves* y la *República* nos muestran los límites inevitablemente precarios de la ciudad que elegimos para vivir.

LA CIUDAD AFIEBRADA COMO CIUDAD TRANSFINITA

Con la opción por la ciudad afiebrada, los interlocutores de Sócrates se obligan a descubrir que algo con lo que hasta ahora

han convivido sin mayores problemas, es un límite, una barrera, una costumbre o una ley que no está ahí sino porque los hombres lo han puesto (porque es una institución) y, en consecuencia, puede ser desplazado.

Dada la relación entre el alma y el mundo, la conciencia de la maleabilidad de los límites políticos va necesariamente asociada a la de la maleabilidad de la propia alma. Jugar con la ilusión de que el límite no pertenece a la esencia de nada, es jugar con la esencia de la politeia y del alma. Cuando se quiere vivir de otra manera es porque se quiere ser de otra manera, pero imaginar una vida sin límites es imaginar la imposible realidad de un alma ilimitada. Un anónimo hexámetro medieval aconsejaba: «Quidquis agis, prudentes agas et respice finem»: lo que hagas, hazlo de manera prudente y presta atención a los límites. Este consejo es hoy más pertinente que nunca porque si, hasta hace relativamente poco, la preocupación fundamental de la filosofía política, de la religión, del derecho y aun de la lógica, era el límite de los seres (su definición precisa y su clasificación exacta), hoy es de buen tono jugar con el ser del límite (con la deconstrucción de fronteras, de identidades, de definiciones y de formas…). Hoy la conocida como «campana de Gauss» es una imagen afrentosa para la conciencia herida de sus extremos, que se sienten marginados por la reticencia a la inclusividad de la media estadística. En los tiempos de las definiciones autoortorgadas, el diferente pretende liberarse de la marginalidad presentándose como una especie sin género.

Los límites, antes de convertirse en algo que se puede soñar con cambiar, eran sagrados e intocables. Los griegos invocaban a Zeus Horio, protector de lindes y fronteras, que ordenaba no tocar ni un guijarro que sirviera de mojón fronterizo, e incluso

dedicaron un templo a Apolo Horio. Del griego *horos* («mojón») deriva nuestro «horizonte» y el verbo *horizo* suele traducirse por «definir», «delimitar», «acotar», «determinar»… El Zeus Horio se corresponde con el latino Júpiter Terminus. Los romanos contaban que cuando Tarquino quiso fabricar el gran templo del Capitolio en honor de Júpiter, expropió el terreno ocupado por los pequeños templos de muchos dioses, que cedieron generosamente sus propiedades, excepto Terminus, que se negó a moverse.

El *horos*, pues, era el mojón indiscutible, universalmente respetado que acota un campo físico o conceptual. Marca con su mera presencia una distribución precisa e indiscutible del espacio y sus funciones. Por eso cuando Gonzalo de Berceo nos habla de un labrador que ha perdido todo crédito entre sus vecinos nos especifica, para resaltar su mezquindad, que «cambiava los mojones por ganar eredat».[23]

Platón, que tenía recurrir al lenguaje corriente para construir su vocabulario técnico, utilizó frecuentemente este término en sus diálogos y en la Academia, uno de sus discípulos, Jenócrates, definió la sabiduría como la facultad de poner mojones precisos en la realidad, porque la naturaleza sólo es comprensible cuando es delimitada.

La conciencia del límite, que nace con la creación de la ciudad afiebrada, coloca inevitablemente al ciudadano ante la interrogación sobre el sentido que tiene respetar este o aquel límite. Por eso podemos decir, con palabras de García Bacca, que la ciudad afiebrada es la ciudad transfinita, que tropieza permanentemente con sus límites y, por las mismas razones, que el animal político es también transfinito.

La historia de una politeia es la historia de la evolución de sus límites internos y externos (de sus separaciones). Por eso al principio, en los tiempos prepolíticos, no había mojones. Los griegos se imaginaban un mundo sin leyes habitado por figuras agrestes, como las de los cíclopes, seres tan «insolentes y carentes de leyes», dice Homero, que cada uno se daba sus normas a sí mismo y a su familia según su antojo. Lo más opuesto a la vida prepolítica era para los griegos el ágora, donde los hombres políticos se reunían para discutir sobre lo bello, lo bueno y lo justo.

El ágora estaba localizada habitualmente en el centro de la ciudad amurallada y su perímetro estaba bien delimitado por mojones. En su interior la ciudad se representaba a sí misma llevando sus problemas al nivel común del lenguaje compartido y, por lo tanto, de las controversias. No conviene ver el ágora como un lugar plácido de debates comedidos y educados. No era ese idílico sueño posmoderno de un espacio en el que ciudadanos libres negocian, sin límites, sus respectivos compromisos políticos de acuerdo con sus identidades libremente asumidas. Para entender bien su sentido hemos de despertar su familiaridad etimológica con *agon*, que significa enfrentamiento, lucha, oposición, combate. De aquí derivan antagonista, protagonista o agonía. No es descartable que inicialmente fuera el lugar donde se desarrollaban combates deportivos. La vida política comienza, pues, separando tres elementos que inicialmente se daban unidos: la acción, las discusiones sobre la acción y la contemplación de los debates públicos. Quizás esto pueda explicar que la ciudad cretense de

Dreros construyera una de las primeras ágoras del mundo helénico y colocara en ella, en un lugar preeminente, la ley, inscrita en piedra, que establecía el límite de la duración de los magistrados (datada hacia el 650 a.C.). De esta manera, recurriendo al límite, pretendían poner coto a las tentaciones tiránicas. El límite era para ellos una garantía de salud política.

Como la vida política democrática estimula la contemplación crítica de la acción, con el tiempo, el ágora fue dando lugar a una actitud política colectiva, a una manera peculiar de participar en lo común, para la que el Platón de las *Leyes* acuña el nombre de «teatrocracia». Recordemos la observación de Tocqueville: «Siendo el amor al teatro, entre todos los gustos literarios, el más natural en los pueblos democráticos…».

Es interesante seguir el libro III de las *Leyes*, para ver cómo aparece este término.

Platón comienza preguntándose por las circunstancias que empujaron a las pequeñas comunidades familiares a agruparse en asociaciones políticas más amplias. Las comunidades familiares eran agrupaciones sociales autosuficientes, como pequeñas «ciudades de los cerdos», en las que no se conocía ni la riqueza ni la miseria, formadas por personas simples que creían al pie de la letra los relatos acerca de los dioses y extraían de ellos sus normas de vida. No necesitaban leyes escritas para regir su conducta. Les bastaba con las costumbres y normas ancestrales. En la familia gobernaba el miembro de mayor edad y todos le seguían «formando un solo bando como las aves». Pero como con lo que ellas mismas producían no tenían suficiente, poco a poco comenzaron a abandonar su aislamiento y a buscar tierras fértiles en las que poder dedicarse colectivamente a la agricultura. De esta forma descubren la necesidad de un

legislador que «ponga leyes tales que los pueblos y multitudes las reciban de buena gana». Las buenas leyes son para la ciudad lo que la luz de la inteligencia y la amistad para el alma, una garantía de concordia y soberanía. En una ciudad gobernada por buenas leyes, la autoridad para conocer, juzgar y castigar «no está en los pitos, ni en el griterío de la multitud como ahora, ni en los estrepitosos aplausos de aprobación», sino que se juzga sin escándalos.

¿Qué ocurre en los teatros cuando la multitud cree que no hay límites para la expresión de su euforia? Ocurre que «los públicos, antes silenciosos, se hacen vocingleros y se produce una detestable teatrocracia». Algo semejante sucede en la ciudad cuando todo el mundo cree saberlo todo y considera que su opinión posee más valor que la ley. Entonces, el sentido del pudor es sustituido por la impaciencia de la opinión y el capricho personal tiene más peso que la ley común.

Debe quedar claro que para Platón la teatrocracia no es un régimen que impongan los actores, sino los espectadores. Es el régimen en el cual el ciudadano se ve a sí mismo como crítico desinhibido del espectáculo de la vida política y sus mojones. La teatrocracia es el régimen de los espectadores del teatro convertidos en espectadores de su ciudad y de sí mismos. Lo que nos propone Platón es pensar si hay alguna conexión no accidental entre democracia y teatro, si la democracia puede entenderse como una politeia del poder teatralizado y si democracia y derecho al pataleo van de la mano.

Nuestro Balmes prestó una aguda atención a este fenómeno mucho antes de que Byung-Chul Han, Daniel Innerarity o Guy Debord hablaran de la democracia de la audiencia o de la sociedad del espectáculo. Balmes sitúa su origen en la

sustitución del libro por el espejo como instrumentos de observación de la sociedad. Mientras los antiguos escribían sobre los problemas del presente fríamente, «con una calma envidiable», e iban «a buscar las razones de los hechos en las sociedades griega y romana», nosotros los vivimos emotivamente (pensamos sintiendo), porque vemos desenvolverse la vida política como «una escena que se ejecutara en un salón cubierto de grandes espejos: todos los actores tienen doble atención directa sobre lo que ejecutan, refleja sobre la misma ejecución reproducida en el espejo». Ésta es la conclusión de Balmes: «La observación continua del hombre y de la sociedad, en todas sus partes, bajo todos aspectos, en todas sus relaciones, he aquí la señal característica del espíritu humano de este siglo». «Éste —dice— es el espíritu de los tiempos.»[24] Pero en realidad es una de las características de la democracia de cualquier tiempo.

SOBRE LA HISTORIA DE LAS SEPARACIONES: TEATROCRACIA Y TERAPIA

Lo que llamamos ampulosamente progreso o, más modestamente, cambio histórico, no es, en última instancia, más que la evolución de las separaciones que atraviesan toda politeia. Maeztu, muy sagaz, trata de este asunto en su *Defensa de la Hispanidad* (1934) centrándose en la que llama «la generación de los grandes separatistas»: «Lessing había nacido en 1729. Era un hombre que iba a separar el pensamiento de la verdad, al decir en su *Nathan el sabio* que si le dieran a elegir entre la verdad y el camino de la verdad, preferiría el último. […] Rousseau había nacido en 1712. Su *Contrato social* desliga la vida política de las instituciones de la cultura y de la

experiencia de la historia. Baumgarten nació en 1714. Su *Estética*, que separó el conocimiento estético sensible del intelectivo, fue el primer paso de todo movimiento que cristaliza en la fórmula del arte por el arte… Adam Smith había nacido en 1723. Su *Riqueza de las naciones* separó la economía de la moral y la política, al partir del supuesto de que no esperamos nuestra comida de la benevolencia del carnicero, el panadero y el lechero, sino de su egoísmo. Ya el abate Prévost había separado en su *Manon Lescaut* el amor ideal de toda clase de consideraciones morales y sociales. También Kant, nacido en 1725, era ya adulto, aunque fuera mucho después cuando escindió la ética de sus raíces religiosas científicas. Y Montesquieu acababa de publicar *El espíritu de las leyes* (1748), que divide el poder legislativo del judicial».

Maeztu nos muestra bien el inicio de la aceleración histórica de las separaciones que caracteriza al mundo moderno. Ampliando la perspectiva histórica, podríamos añadir muchos más nombres y otras muchas separaciones a esta lista. Podríamos, por ejemplo, resaltar la gran separación sociológica que supone el desarrollo de la clase media, que es paralelo al proceso de separación de la Iglesia y el Estado y de lo público y lo privado o al alejamiento de nuestros olores corporales naturales, que, sin duda, es una de las separaciones constitutivas del mundo moderno. Entre nuestros olores y nosotros hemos interpuesto la ducha, el jabón y la ropa limpia diaria. En las ciudades, hasta hace relativamente muy poco, la relación de la ciudadanía con sus excrementos era constante. Sin embargo a nosotros nos resulta imposible soportar olores que para nuestros abuelos eran habituales. La ciudad moderna es la ciudad de alcantarillas, agua corriente y recogida periódica de basuras. Es

la ciudad que ha proscrito nuestros desechos orgánicos en un acto de fisiofobia al que no estamos dispuestos a renunciar. El progreso está teniendo lugar de una forma inesperada: como incremento de la conciencia crítica del límite tanto en la ciudad como en el alma.

LOS PREJUICIOS Y LA MORALIDAD DE LA VERDAD

Los usos y costumbres (la experiencia acumulada por varias generaciones) generan hábitos cotidianos que son el sedimento de una larga sabiduría práctica. Pero hoy, cuando, con el dominio de la teatrocracia, parece obligado mostrarse intelectualmente autónomo y crítico y alardear del rechazo de los prejuicios y del *prêt-à-penser* de las ideas recibidas, se confunde con gran facilidad el pensamiento crítico con el derecho a criticarlo todo y a mover a nuestro antojo los mojones. Los prejuicios tienen tan mala fama pública que podríamos sospechar (si no fuera por su omnipresencia en lo cotidiano) que vivimos en una época en la que las luces de la razón han iluminado finalmente hasta los lugares más recónditos de nuestra alma. Sin embargo, en la vida diaria no vemos a nadie orientándose por el *Discurso del método*. Si lo hiciera, como bien sabía Descartes, la vida le pasaría de largo. Hay algo inhumano, por excesivamente cerebral y frío, en el Darwin que antes de casarse hace una lista prolija con las ventajas e inconvenientes del matrimonio. Una persona enamorada difícilmente necesita hacer esa lista.

Desde, al menos, el *Sobre la libertad* (1859) de Stuart Mill, es de buen tono defender la autonomía, el pensamiento crítico, la creatividad… y desconfiar de los prejuicios. «Necesitamos

protección contra la tiranía de las opiniones y sentimientos dominantes; contra la tendencia de la sociedad de imponer, por otros medios que los castigos civiles, sus propias ideas, y prácticas y normas de conducta.» Entiendo, en parte, lo que quiere decir Stuart Mill, puesto que no me gustaría vivir en ningún régimen totalitario, pero si me tomo sus palabras al pie de la letra, me resulta difícil no verlas como un brindis al sol de la retórica. No puedo por menos de recordar al Robespierre que aseguraba que «la razón y la elocuencia son las armas con las que debemos combatir los prejuicios» o al Voltaire convencido de que su siglo sería la tumba de todos los fanatismos.

A mí me gusta vivir en una sociedad en la que los prejuicios compartidos facilitan nuestra mutua comprensión y creo que, antes de negarnos a hacer nada por el mero hecho de que los otros lo hacen, deberíamos preguntarnos si eso que hacen tiene algún sentido. No parece muy inteligente tirar la basura por la ventanilla simplemente porque hay un letrero que lo prohíbe.

Mill se lamentaba de que vivimos bajo la supervisión de un censor y no seguimos nuestro propio carácter; yo agradezco que la sumisión al censor colectivo de los buenos modales nos ahorre muchas molestias y mucha policía. Y cuando critica «el despotismo de la costumbre», como si toda costumbre debiera ser rechazada por el mero hecho de serlo, sospecho que su crítica obedece a un prejuicio mayúsculo, porque a la mayoría de edad no te conduce la renuncia a las costumbres comunes, sino la comprensión de su valor político e, incluso, terapéutico. La prueba de que Mill también tenía sus prejuicios la encontramos en sus reticencias ante la libertad sexual y su rechazo a los que van en pos de «placeres animales en contra de los sentimientos y del intelecto».

Recientemente Richard Dawkins ha recuperado las tesis de Mill en *El espejismo de Dios* (2006) volviendo a defender todo lo que nos resulta imposible practicar. Nos anima a sustituir los mandamientos bíblicos por otros nuevos entre los cuales incluye el deber de contrastar siempre nuestras ideas con los hechos con una actitud favorable al rechazo de, incluso, las más queridas si no se adecúan a la realidad. Dawkins defiende, yo diría que con fervor, el deber de formarnos opiniones independientes sobre la base de nuestra propia razón y de negarnos a ser dirigidos por otros. Sin embargo al hacerlo, nos ofrece mandamientos y no meramente consejos.

El hombre puede ser prejuicioso, pero no necesariamente estúpido.

La ilusión prejuiciosa que nos permite imaginar que podemos vivir sin prejuicios es uno de los índices del narcisismo del presente. Hay que ser comprensivo con ella, pero conviene entender que ser original es difícil y costoso. Por eso abundan tanto los cursis pretendientes a originales cuya ambición está muy por encima de su talento.

Cuenta Kostas Axelos en sus *Cuentos filosóficos* que un matrimonio de centauros contemplaban con dulzura a su hijo que andaba trotando inocentemente, a su aire, por una playa mediterránea. El marido se volvió hacia su mujer y le preguntó: «¿Debemos decirle que solamente es un mito?». La pregunta no puede ser más políticamente pertinente.

Nuestro principal prejuicio es creer que nos hemos librado de los prejuicios. Hasta un supuesto conservador, como Nicolas Sarkozy, que no es precisamente la imagen de la Libertad guiando al pueblo, le aseguraba en el 2007 a un filósofo irreverente, Michel Onfray, que sólo se construye

transgrediendo. Y añadía: «Yo mismo he creado mi personaje transgrediendo ciertas reglas del pensamiento único. Creo en la transgresión, porque la libertad es transgredir». Pero ¿no era esto lo que hacían los jóvenes gamberros que tanto sulfuraban a Sarkozy cuando se dedicaban a quemar coches por las noches en las barriadas francesas? Sigamos en Francia, donde Alain Badiou, eximio representante del pensamiento de izquierdas galo, no tiene inconveniente en defender, en el *Segundo manifiesto para la filosofía*, un nuevo horizonte utópico: el de «la igualdad en la arena de la ilimitación». Es una propuesta absurda porque en la ilimitación no hay nada que igualar, pero expresa bien el prejuicio posmoderno que concibe la igualdad como igual derecho a ser diferentes.

Los un poco pomposamente llamados filósofos de la sospecha (Nietzsche, Marx, Freud) han sido los grandes impulsores modernos de la teatrocracia. Con ellos la desconfianza con las apariencias se convierte en una muestra de salud y el pensamiento crítico se confunde con la sospecha de que detrás de todo lo aparentemente noble hay algo sórdido e inmundo.

«El análisis constante del comportamiento —observa Oakeshott— tiende a socavar no sólo el prejuicio en el hábito moral, sino el hábito moral mismo, y la reflexión moral puede llegar al punto de inhibir la sensibilidad moral.» Por eso decía György Lukács (*Teoría de la novela*) que los tiempos felices no tienen filosofía.

«Que rutinario sea hoy insulto comprueba nuestra ignorancia en el arte de vivir.» Con este escolio de Gómez Dávila podemos resumir este apartado.

En la ciudad afiebrada siempre hay motivos para la preocupación, pues no en vano con su creación el animal político renunció a la estabilidad y a los límites fijos. Pero también hay motivos para el optimismo.

Los conservadores suelen resaltar entre los elementos preocupantes la debilidad del individualismo moderno. Es cierto. Hay elementos objetivos para la preocupación. Pero con frecuencia los paleoconservadores parecen encontrar una extraña satisfacción situando bajo la lupa a los sectores sociales que con más crudeza nos muestran sujetos frágiles, aislados, desconfiados, incapaces de dar forma a un nosotros. Parecen anunciar un apocalipsis político que ni se ha producido, ni es previsible que se produzca. Al sentirse obligados a pensar hoy como pensaban ayer, se ven frecuentemente obligados a forzar la realidad para encontrar argumentos en los que sustentar su prejuicio.

No se trata, obviamente, de ignorar los problemas reales. El aislamiento social se ha convertido en una epidemia entre algunos grupos sociales de los países ricos. Un tercio de los americanos mayores de 65 y la mitad de los que tienen más de 85, viven solos. Si miramos hacia los países escandinavos, que durante mucho tiempo han mostrado lo que la socialdemocracia consideraba un modelo social de referencia, descubrimos que uno de cada dos suecos vive solo y uno de cada cuatro, muere solo, sin que a veces nadie reclame su cuerpo hasta que el mal olor producido por su descomposición alerta a los vecinos. Los suecos quisieron ser —y nosotros los admirábamos por ello— autónomos, pero lo han conseguido de una manera no prevista

en sus planes. Lo han conseguido… en exceso, debilitando aquello que pretendían reforzar, los lazos sociales. El ideal de autonomía que promovió Olof Palme, creyendo que era bueno que ningún adulto dependiera económicamente de ningún familiar, ha tenido consecuencias inquietantes. Los ciudadanos han optado por cuidar aisladamente de sí mismos, hasta que la necesidad de consuelo los empuja a rellenar un formulario para solicitar la ayuda de un asistente social. Erik Gandini ha reflejado esta situación en un estremecedor documental titulado *La teoría sueca del amor* (2015).

La vida moderna, pues, dista mucho de ser un paraíso, pero ninguna vida anterior lo fue. Del hecho, perfectamente constatable, de que comemos y bebemos demasiado, somos excesivamente sedentarios, poseemos demasiadas cosas inútiles y nuestra primera preocupación no sea el bien común, no deberíamos apresurarnos a concluir la superioridad del feudalismo como forma de vida. Sospecho que si un campesino cualquiera del siglo XIII tuviera conocimiento de nuestra manera de vivir, desearía pasarse sin pensárselo mucho a nuestro lado de la historia y no se le ocurriría decir que aunque su vida es semiesclavista y extraordinariamente dura, al menos trabaja al aire libre, hace ejercicio, consume productos naturales y no gasta su tiempo viendo trivialidades en televisión, revisando las redes sociales, hojeando revistas del corazón…

No es honesto humillar al presente enfrentándolo a un pasado o a un futuro idealizado.

Un aspecto esencial de las politeias (antiguas o modernas) que los paleoconservadores no suelen valorar debidamente es que ninguna tiene vocación de suicida. Su misma complejidad funcional suele proporcionar los medios para compensar los

peligros de disgregación implícitos en el incremento de las separaciones. Incluso en no pocos casos son las mismas separaciones las que empujan a los individuos a relaciones de copertenencia heterogéneas que permiten la creación de redes comunicacionales complejas.

Tocqueville fue el primero en detectar una doble dinámica en la democracia moderna. Por una parte encontró una fuerza centrífuga e individualista que se expresa en las tendencias de los ciudadanos a romper ataduras y erigirse en propietarios de sí mismos y de sus deseos; pero percibió también que esta tendencia estaba compensada por una fuerza centrípeta, a la que llama el «arte de la democracia», que estimula la creación de todo tipo de lazos sociales y la asunción de diversas responsabilidades a pequeña escala. Sólo en la vida democrática los ciudadanos pueden desarrollar libremente iniciativas grupales y allá donde hay un grupo humano suele haber comunicación, solidaridad respecto a un objetivo común, ilusiones compartidas, aprendizaje prudencial, etc. El arte de la democracia es, en definitiva, el arte de los ámbitos de copertenencia.

7

Algunos rasgos de la teatrocracia moderna

EL INCREMENTO DE LO POSIBLE Y LA REDUCCIÓN DE LO REAL

La aceleración de las separaciones de las politeias modernas y la avalancha de innovaciones tecnológicas han permitido que en la conciencia de los ciudadanos el sentido de lo posible vaya creciendo a costa del sentido de lo real. Tendemos así a creer (toda la publicidad envolvente nos anima a ello) que somos libres para dotar a nuestra alma, a nuestro cuerpo y a nuestras relaciones de las formas que se nos antoje y a esto lo llamamos autonomía. Pero como el incremento del sentido de la posibilidad no ha ido acompañado de un incremento paralelo de la inteligencia, lo que acabamos haciendo con nosotros mismos está muy por debajo de lo que soñábamos poder hacer. El resultado es el alma frustrada, herida de desconfianza hacia sí misma, por su manera de gestionar su libertad, que necesita buscar las compensaciones que calmen sus decepciones.

Se ha dicho que si el siglo XIX fue el siglo de la libertad económica y el XX el de la libertad política, el XXI sería el de la libertad moral, pero la libertad moral no es algo que esté al alcance del animal político, por mucho que el clima dominante nos anime a «rediseñarnos», probar diferentes estilos de vida, experimentar con nuevas sensaciones y emociones, ser espontáneos, buscar la originalidad, «ser uno mismo», escuchar al corazón, realizar nuestro derecho a ser felices, soñar con lo imposible, superar las zonas de confort, atreverse a divergir, ser disruptivo, pensar y vivir de forma alternativa, etc. Si definiéramos a nuestro presente exclusivamente por aquello de lo que le gusta presumir, deberíamos plantearnos si no esconde algún resentimiento consigo mismo en su manera de entretenerse con lo posible. ¿No es llamativo que la creciente apología de la libertad se corresponda con una decreciente claridad de los fines?

El hombre puede jugar con la imaginación de lo ilimitado e indefinido, pero su capacidad para soportar la presencia real de lo ilimitado no es ilimitada. Necesita vivir dentro de horizontes de sentido que evolucionen a un ritmo que le permita seguirlos al paso. Sin formas asentadas de estabilidad, ni tan siquiera sería comprensible el cambio. Quien vive en un flujo permanente, carece de puntos de referencia.

Precisamente porque el hombre sueña con lo ilimitado y porque el mismo concepto de ilimitado es una de las figuras permanentes de su imaginación, necesita de espacios de estabilidad, seguridad y certeza en los que poder someterse al poder terapéutico de la norma y compensar así el vértigo inherente a las desmesuras de la ilimitación. Al fin y al cabo, es más fácil soportar el flujo si al llegar a casa encontramos cada día

alguien que nos acoge, si en nuestro supermercado siguen vendiendo ese producto que tanto nos gusta, si el camarero que nos sirve el cortado a media mañana sigue recordando nuestro nombre, si los transportes públicos son puntuales… es decir, si el límite continúa siendo una fuente cotidiana de sentido.

Lo nuevo de nuestro tiempo no es la libertad moral, siempre relativa, sino la teatrocracia, la omnipresencia de la mirada crítica que, al alejar al hombre psicológico del político, da lugar a las almas disconformes, que no pueden mirarse sin sentir una cierta vergüenza, por no estar a la altura de las ilusiones que han proyectado sobre sí mismas y que ni tan siquiera saben disfrutar con lo que poseen, a pesar de las ofertas de bienestar psicológico que las bombardean continuamente. Y así, intentando liberarnos de la autoridad de la Iglesia, hemos acabado bajo la autoridad de terapeutas.

El emotivismo dominante no es más que la expresión de nuestra incapacidad para hacernos cargo con coraje de la figura de nosotros mismos que contemplamos en nuestro teatro interior.

Hoy nos sorprenden pocas cosas. No nos sorprende que Stelarc, un artista «poshumanista» que cultiva la «protréptica», se haya implantado una oreja en el brazo izquierdo. No nos sorprende que los Lichy, un matrimonio formado por dos sordomudos británicos, hayan decidido recurrir a la ingeniería genética para garantizar que sus hijos compartan con ellos la sordomudez porque —dicen—, lejos de ser minusválidos, son una minoría cultural. No nos sorprende que el psicólogo americano Gregg M. Furth haya querido amputarse una pierna sana para manifestar hasta qué extremo es dueño de su cuerpo. No nos sorprende que el transgénero Trystan Reese tenga un

hijo con Biff Chaplow, su pareja homosexual. No nos sorprenden las declaraciones de una joven de 18 años que planea casarse con su padre: «¿Por qué me juzgan por ser feliz? —se extraña—. Somos dos adultos. Con 18 años sabes lo que quieres».[25] No nos sorprende que en una fiesta de disfraces que tuvo lugar en noviembre de 2016 en la Universidad de Queen, en Ontario, los biempensantes criticaran a los disfrazados de pieles rojas, monjes budistas, zulúes, mexicanos o árabes por «apropiación cultural», que sería la apropiación arrogante de los símbolos culturales de las minorías oprimidas, legitimando así el neocolonialismo simbólico y los estereotipos racistas. No nos sorprende que un gobierno autónomo español convoque oposiciones para profesores de enseñanza secundaria reservando un 7 % de las plazas a personas con un grado de discapacidad igual o superior al 33 %, especificando además que en cualquier caso el 2 % de las plazas debían ser cubiertas por «personas que acreditasen discapacidad intelectual». No nos sorprende que el doctor chino Ren Xiaoping se proponga trasplantar una cabeza con éxito. «Si no es él, será otro», pensamos, y nos encogemos de hombros ante la trivialidad de una nueva extensión de lo posible. No nos sorprende que un análisis publicado en julio de 2017 en la revista médica *British Medical Journal* nos diga que la idea, tan firmemente defendida por todos los médicos, de que hay que tomar el tratamiento completo de antibióticos para evitar la resistencia antibiótica no sólo no se apoya en evidencias científicas sino que provoca justo lo contrario de lo que se pretende. ¡Hemos oído ya tantas veces que algo que hasta ayer era malo o bueno para la salud hoy ya no lo es…! ¿No nos dicen ahora que las vacunas son una especie de peste de la humanidad? No nos sorprendemos ni de la astenia

de nuestra capacidad para la sorpresa.

LA BÚSQUEDA DE UNA AUTONOMÍA IMPOSIBLE

Burke y Tocqueville descubrieron que las sociedades democráticas modernas ya no quieren ser heterónomas, porque no aceptan ninguna ley que no se hayan dado —o que no crean haberse dado— a sí mismas. Pero ¿pueden ser autónomas?

Hablando con rigor, una sociedad sería autónoma si se otorgara a sí misma, de forma explícita, sus propias normas y fuera capaz de conseguir que todos los ciudadanos participasen en su discusión y aprobación en un plano de igualdad. Para que la autonomía fuera algo más que un compromiso teórico, esta sociedad debería volver a aprobar todas sus leyes, comenzando por su Constitución, con el advenimiento de cada nueva generación. Inmediatamente nos damos cuenta de lo desmedido de esta tarea. Una autonomía a rajatabla (como una soberanía o una heteronomía a rajatabla) es impracticable, por lo que habrá que compensar el déficit efectivo de autonomía de alguna manera. La más eficaz es la confianza intergeneracional que hace posible la transmisión y nos permite creer que nuestros padres eran, al menos, tan inteligentes como nosotros cuando aprobaron los marcos legales en los que nos movemos.

Pero imaginemos que la autonomía radical es posible y que estamos dispuestos a pagar el precio que haga falta para prescindir de cualquier norma impuesta y quedarnos con algo que no le debamos a nadie, que sea sólo nuestro, porque lo hemos elegido libremente. Supongamos también que en la búsqueda de eso únicamente nuestro seguimos criterios racionales. ¿Qué argumentos podría ofrecernos nuestra razón

para que la obedeciéramos exclusivamente a ella? ¿Podría proporcionarnos la prueba de que sabe cuándo se equivoca? ¿Es más nuestra que el deseo o la emoción? ¿Es la expresión genuina de nuestra identidad? La razón exige el sometimiento de mi opinión a la coherencia lógica y la lógica, estrictamente hablando, es de todos, por lo que someterse a ella significa aceptar la autoridad de una razón común que nos trasciende e impone ciertos límites, mientras que de mis emociones tengo la certeza de que son sólo mías, sin que necesite ninguna razón común que me lo garantice. Pero por este camino también puedo preguntarme si lo más mío y propio no es la necesidad de consuelo o si lo que considero más propio no es distinto en diferentes momentos. Supongamos, en cualquier caso, que encuentro algo a lo que pueda llamar «mío» con toda propiedad. ¿Cómo sabré qué hacer con ello? ¿Qué me impide abdicar de lo mío mediante una decisión propiamente mía?

Si mientras nos enzarzamos en esta discusión alzamos un momento la mirada por encima de nuestro ensimismamiento, encontraremos a muchas personas que no tienen ningún inconveniente en reconocer su heteronomía porque han encontrado una autoridad superior en la que confiar a la hora de regir su vida con satisfacción. Son las personas religiosas. Si hablamos con ellas descubriremos pronto su perplejidad ante nuestras pretensiones. Pensemos en los musulmanes. No están dispuestos a abandonar sus convicciones religiosas y morales para abrazar nuestras preocupaciones existenciales y nuestras dudas. Nos observan como si, como afirmaba Donoso, existiese una afinidad profunda entre nuestra razón y el absurdo. La autonomía que conduce a la emancipación de la mujer, a la ideología de género o a anteponer la propia conciencia a la ley

sagrada, deja perplejos a nuestros vecinos musulmanes. ¿Estamos en condiciones de ofrecerles argumentos racionales fuertes que les permitan abandonar sus dogmas y abrazar nuestras dudas? Posiblemente nos dirían que el hombre que ha encontrado la verdad no necesita ser autónomo. Nosotros podríamos intentar objetarles o bien que la verdad no se encuentra, con lo cual nuestra autonomía sería un ir a tientas, o que la verdad sólo puede ser racional. Pero si esto es así, tal como acabamos de preguntarnos, ¿la obediencia a la razón no impondría restricciones a nuestra libertad?

En una carta a Harry Herschkowicz del 25 de septiembre de 1946, el revolucionario Victor Serge escribe: «El hombre es libre mientras no ha encontrado la verdad». Si la conoce, su obligación moral es seguirla: «El intelectual no tiene el derecho a la ignorancia». Efectivamente, la buena voluntad del sabio está sometida a restricciones. Pero sean los que sean los argumentos que podamos aducir aquí para desvelar los problemas que oculta la moderna reivindicación de autonomía, de lo que no hay duda es de que ésta se ha convertido en un mandamiento heterónomo: hay que ser autónomos porque es una exigencia de los tiempos.

LA CORRECCIÓN POLÍTICA Y LA RAZÓN VICTIMOLÓGICA

En enero de 1977, en el transcurso de su primer curso en el Collège de France, Roland Barthes aseguraba que la lengua es fascista porque no se limita a prohibir usos incorrectos, sino que impone (obliga a hablar de acuerdo con) los usos que considera correctos. Él creía estar hablando de toda lengua natural, pero, sin saberlo, estaba profetizando el auge del lenguaje

políticamente correcto.

La corrección política es un desmentido objetivo de las pretensiones heterodoxas de los apóstoles de la autonomía; es el frente lingüístico de quienes intentan arruinar moralmente a los competidores ideológicos para imponer un monopolio de las representaciones colectivas vinculantes. Es la policía que filtra la libertad de expresión permitida, colocando el sambenito de «-fobia» a toda disidencia, como si ser disidente fuera equivalente a padecer algún trastorno psicológico.

El fenómeno no es completamente nuevo, porque el pensamiento que ha conquistado la hegemonía cultural en cada momento histórico ejerce siempre una presión consciente sobre el lenguaje público, obligando a los disidentes que carecen de vocación de mártires a la cautela, por los riesgos políticos que asume la sinceridad divergente. La corrección política, en este sentido, no es más que el blindaje de ciertos límites ideológicos frente al flujo de la historia. Lo que es nuevo es la voluntad de imponerle un correctivo a la naturaleza mediante la retórica de una razón victimológica; la convicción de que basta presentarse como víctima para tener razón. De esta manera la condescendencia se impone, aunque sea hipócrita y, aunque, de hecho, acentúe la humillación objetiva de la víctima. El lenguaje políticamente correcto es la moralización del lenguaje de los espectadores de la teatrocracia ante las escenas que hieren sus susceptibilidades, pero que no puede dejar de buscar para denunciarlas.

Es políticamente correcto asegurar que el islamismo radical es cosa de cuatro fanáticos que no tienen nada que ver con el islam, que es una religión de paz y amor. Eso es, desde luego, lo que todos desearíamos, pero es más que dudoso que sea

verdadero si tenemos en cuenta la pena de muerte que el islam reserva para los apóstatas, que es un mandato absolutamente incompatible con los valores occidentales.

Es políticamente correcto decir que la familia tradicional, fundada por un padre y una madre, ha caducado, aunque los que tenemos una familia normalica creamos que nos ha tocado la lotería.

Es políticamente correcto decir públicamente que sexo y género son cosas distintas, como si fueran universal y necesariamente distintas, pero no que un feto humano es un ser humano.

Es políticamente correcto defender el aborto como un derecho aunque sea un derecho cuyo ejercicio no nos atrevemos a mirar a la cara.

Es políticamente correcto decir que la emigración es una oportunidad para España, no un problema, cuando nada impide que sea ambas cosas al mismo tiempo.

Es políticamente incorrecto decirle a un negro que es negro; a un gordo, que es gordo; a un ciego, que es ciego; a un viejo, que es viejo…

No se le puede llamar ilegal al «sin papeles», no hay populismos de izquierdas, etc.

Decir que los asiáticos son buenos en matemáticas, que los resultados escolares de los niños divergen de los de las niñas o que los juguetes bélicos no son micromachismo, hace levantar más de una ceja de sospecha en la conciencia del respetable censor público. No hay perdón para el disidente.

Cualquiera que hable en público sabe que si supera ciertos límites de corrección política, nadie va a salir en defensa de su

libertad de expresión. Ni tan siquiera en la universidad. Toda disidencia se paga cara.

El lenguaje políticamente correcto es, en resumen, un proyecto de edulcorar las palabras para evitar que la realidad resulte amarga. Es otro intento político de ponerle límites a la naturaleza de acuerdo con nuestros prejuicios, olvidándonos de que ella siempre vuelve…

La compensación de todo exceso suele llegar de la mano de la misma hipérbole del exceso. En este caso, el mismo lenguaje se encarga de vengarse de los que lo manipulan con la llamada «rueda del eufemismo». Como el gordo sigue estando gordo por mucho que nos refiramos a él como «persona con trastornos alimentarios», este eufemismo no tarda en cargarse de todas las connotaciones de la obesidad, así que hay que reemplazarlo por otra expresión a la que pronto se le marchitará su perfume moral. Cuando un sitio web en San Francisco propuso reemplazar la palabra *vagina* (por no considerarla inclusiva, ya que excluía a los transexuales) por «agujero frontal», fue posible leer de nuevo a Roland Barthes.

La razón victimológica no es la razón filantrópica que nos empuja a ser solidarios con el que sufre, sino el emotivismo moral que nos lleva a afirmar, primero, que, si alguien sufre, tiene razón y es moralmente bueno y, segundo, que la mejor manera de presentar públicamente nuestra causa es victimizándola.

En cualquier conflicto entre un grupo de personas y una autoridad pública, el grupo, si es capaz de presentarse verosímilmente como víctima, ganará inmediatamente la complicidad de los mirones. El adicto a las drogas, el alcohólico, el obeso, el mal hijo… todos prefieren presentarse más como

víctimas que como agentes libres. Saben que sepultar su voluntad bajo el peso de una infancia embrutecedora que les robó la posibilidad de aprender a ser responsables, les reportará, si no la comprensión, al menos el silencio de quienes por lástima se negarán a juzgarlos.

La razón victimológica nos pide que no tengamos en cuenta los actos de la pobre víctima, sino su sufrimiento; que no la juzguemos por lo que ha hecho, sino por su estado anímico, porque si actúa mal es, simplemente, porque está confundida por culpa de sus heridas. Un ciudadano así —dice Sennett— no quiere iguales, sino o espectadores o terapeutas. En la cultura de la emotividad pública nadie se siente muy cómodo atribuyéndose responsabilidades. El espectador necesita un terapeuta cuando considera que alguien ha de compensarle la trivialidad del espectáculo de su propia vida.

La razón victimológica descarga de toda culpa al que se presenta como víctima para cargarla sobre la sociedad. Pero en lugar de ir a reclamar a la sociedad, se va a reclamar al Estado. Por eso Jürgen Habermas ha hablado de «terapeutocracia», para referirse a la creciente asunción por parte del Estado de responsabilidades que le permiten entrometerse cada vez más en nuestras vidas, con nuestra complicidad, ciertamente, porque somos los ciudadanos quienes acudimos a una ventanilla oficial a curarnos de nuestras frustraciones, que con frecuencia son fruto de nuestra propia histerización de cualquier dificultad existencial.

La ironía de las ironías de esta situación la resumía Freud con la historia de un joven que había matado a su padre y a su madre y que se dirigió al juez cuando éste se retiraba para dictar sentencia diciéndole: «Señor juez, no olvide usted que soy un

pobre huérfano».

UNA MUJER HERMOSA CON UN VELO LARGO

El lenguaje políticamente correcto es también una exigencia de transparencia en la teatrocracia, ya que nada parece haber más incorrecto que la opacidad. No basta con callarse lo impropio, hay que manifestar con énfasis lo que se considera propio, especialmente si está llagado.

Jean-Denis Bredin pronunció un notable discurso en la Académie Française el 4 de diciembre de 1997 en el que se imaginaba que «una mujer, muy joven, muy hermosa, vestida solamente con un largo velo» se dirigía a los miembros de la Académie con un aspecto tan radiante que los académicos, al completo, se ponían de pie para escucharla. «Yo soy la Transparencia —les dice—, la única Virtud de este tiempo y de los que vendrán. Ruego a la Discreción, a la Reserva, a la Modestia y al Respeto, que se retiren amablemente, pues su tiempo ha pasado.» Transparencia es la luz que desvela lo oculto, deshace los misterios, derriba las mentiras y retira las máscaras. «Miradme y pareceos a mí —continúa diciendo—. Quiero que vuestros cuerpos, vuestros corazones, vuestros amores, vuestros patrimonios sean maravillosamente transparentes. Quiero que aprendáis a ser honestos, a no guardar ningún secreto, a mantener la puerta abierta de par en par, a pareceros al cristal […]. ¡Miradme! Yo soy la Verdad, terrible y maravillosa, que no tolera la más mínima sombra. Soy la perfecta inocencia que denuncia a todos los culpables. Yo soy la verdadera Belleza, que retira todos los velos y que se confunde con la luz.» Tras decir estas palabras, levantó enérgicamente su

dedo, que es el dedo de la verdad, se señaló los ojos ardientes y concluyó advirtiendo a los académicos: «No se equivoquen, señoras y caballeros, soy la palabra más bella de su diccionario, la última virtud de un tiempo que ha enterrado a todas las demás». Cuando salió al exterior se encontró con las cámaras de todas las cadenas de televisión del mundo, que querían difundir su imagen. «Y fueron publicados cincuenta ensayos en los días siguientes, ansiosos por informar a todos los que sabían leer.»

La transparencia se presenta hoy como una virtud de la que es necesario mostrarse partidario si se quiere ser alguien políticamente. La publicidad parece políticamente más rentable que la autoridad; ser creíble hace ganar más votos que tener convicciones y lo que Régis Debray llama la «moralinidad»[26] despierta más empatía que la moralidad. En la sociedad teatrocrática los trapos sucios no se esconden (especialmente si se pueden presentar como el estigma de una víctima).

Sin embargo, es imposible vivir políticamente iluminados las 24 horas del día por la exigencia de verdad. El animal político no podría resistirlo. Ya lo había advertido Baltasar Gracián en *El Criticón*: «Llenarse ha el mundo de verdades y después buscarán quien le habite: digoos que se vendrá a despoblar. […]. No habrá quien viva, ni el caballero, ni el oficial, ni el mercader, ni el amo, ni el criado: en diciendo verdad, nadie podrá vivir […]. Bien pueden cerrar los palacios y alquilar los alcázares; no quedarán cortes ni cortijos. Con tantica verdad hay hombre que se ahíta, y no es posible digerirla: ¿qué hará con un hartazgo de verdades?». Gracián sabía bien que a todos nos gusta dárnoslas de personas que van con la verdad por delante, pero a todos nos escuecen ciertas verdades que se dicen de nosotros: «Advertid que la verdad en la boca es muy dulce, pero en el oído es muy

amarga; para dicha no hay cosa más gustosa, pero para oída no hay cosa más desabrida. No está el primor en decir las verdades, sino en el escucharlas».

EL AMOR CRISTIANO Y LA EMOTIVIDAD

¿Ha caído el cristianismo en la dulce trampa de la emotividad?

Parece claro que el cristianismo, que nació para salvar al hombre de sí mismo, trascendiendo su condición animal en una dirección suprapolítica (ésta es su diferencia con las religiones políticas, como el islam o el judaísmo) se muestra cada vez más preocupado porque el hombre se sienta bien en un mundo que ya no puede ser un valle de lágrimas, sino un mundo empático de brazos abiertos dispuestos a acoger al otro. La autoridad religiosa está desapareciendo del espacio público junto con la autoridad de la tradición y del dogma. El confesor se ha convertido en terapeuta y nos hemos hecho creyentes a la carta. Tenemos una espiritualidad de supermercado y los diez mandamientos se leen hoy como las diez sugerencias. El amor sentimental con fecha biológica de caducidad parece estar sustituyendo al genuino amor cristiano. Los textos de la Iglesia ni tan siquiera utilizan ya la expresión «bien común». En su lugar aparece la «justicia social». En el *Catecismo* se sostiene que «la sociedad» asegura la justicia social cuando realiza las condiciones que le permiten a cada uno obtener «lo que le es debido» según su naturaleza y su vocación. Resalto «lo que le es debido» porque promueve una imagen —muy propia de la politeia democrática moderna— de una sociedad en deuda con todos y cada uno de sus ciudadanos que es conceptualmente

insostenible, ya que nos anima a imaginar al ciudadano como un acreedor por naturaleza, como víctima de alguien que le usurpa lo que le corresponde. Fomentar la imagen de un ciudadano que se afirma a sí mismo frente a una ventanilla de reclamaciones, contribuye a crear una ciudadanía que se cree exonerada de responsabilidad en el mantenimiento del bien común.

El mandamiento cristiano de amor al prójimo impone una manera cristiana de amar que tiene un nombre propio: caridad. La caridad expresa al mismo tiempo la esencia del amor y del dios cristiano. Porque, como escribe San Juan, «Deus caritas est». La caridad del cristiano se realiza siempre a la luz de la de Dios. El cristiano ama porque Dios nos ama. En el otro al que ama encuentra impresa la huella del amor divino. Para que este esquema tenga sentido, el Dios cristiano tiene que ser el Dios verdadero. Si el amor cristiano no está sometido al dogma, deriva fácilmente hacia esa forma fofa del amor sentimental que nos anima a preocuparnos por el otro por los efectos almibarados que esa preocupación nos produce en el paladar de la conciencia.

El conservador tiene muchos motivos para amar al cristianismo.

Le gustan las campanas que anuncian a los pueblos desde lejos, entre otras razones, porque «entre moros no se usan campanas, sino atabales y dulzainas». Tanto es así, que si tuviera que elegir un símbolo para el conservadurismo, elegiría una campana que le recordase los versos de Rosalía («Campanas de Bastabales, / cuando vos oyo tocar / mórrome de soidades»), el repique lejano que congrega a la comunidad laboriosa a un sentimiento de copertenencia… No niego que esta seducción de

las campanas tenga mucho que ver con la evocación melancólica de un tiempo ordenado por el tañido de las horas y desordenado por la sorpresa del toque a rebato, a difunto (diferente si era a mortichuelo), a bautizo, a boda, a incendio… El campanario era el símbolo de un auténtico gobierno del pueblo por el pueblo.

Le gustan las iglesias vacías, en cuya penumbra aún es posible intuir el infinito. Le gusta el padrenuestro y la santificación del pan y del vino. Le gustan las ermitas perdidas por las montañas, abandonadas y con frecuencia medio derruidas, pero entre cuyas piedras aún es posible imaginar las ilusiones que congregaron durante siglos. Le gusta, por supuesto, la virgen de su pueblo y se considera en deuda con la fe de sus padres, aunque ya no pueda vivirla con su misma intensidad. Le gusta la imagen de un Dios recién nacido en un pesebre y le impresiona la de un Dios que teme a la muerte, y duda en el huerto de los olivos. No ignora a ese Dios misericordioso que no puede dejar de amar a los pecadores, a los que le niegan, a los que no creen en él. Lo dice San Pablo: «Cristo murió por nosotros cuando todavía éramos pecadores».

Al conservador le gustan las gentes sencillas que acompañan a una imagen antigua en una procesión, las plegarias de los auroros al romper el alba, los frailes de Zurbarán, el Cristo de Velázquez, los dulces de los conventos…

No tiene ningún motivo para pensar que un cristiano sea intelectualmente más débil que un creyente de otras religiones o que un ateo. Al contrario. Si de algo puede jactarse el cristianismo, como hace notar sagazmente C. S. Lewis, es de una sucesión de grandes inteligencias que han defendido su fe sin complejos a lo largo de veinte siglos. El conservador está dispuesto a aceptar la posibilidad de que todas esas grandes

inteligencias estuvieran equivocadas, pero aunque así fuera, es indudable que tuvieron buenas razones para afirmarse como cristianos y si a lo largo de todo este tiempo las inteligencias no cristianas no han conseguido convencer a las cristianas de su error, éste no parece estar exento de plausibilidad.

El conservador no puede menos de sorprenderse del dogmatismo anticristiano de quienes analizan con lupa las creencias no razonadas de los ajenos y son absolutamente ciegos para ver sus increencias no razonadas.

Son bien conocidas las palabras de Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Básicamente sostiene que no es la religión la que hace al hombre, sino el hombre el que hace la religión. La religión sería la conciencia invertida del mundo, en la que las diferencias sociales entre los hombres encontrarían su justificación. Por lo tanto, la lucha contra la religión sería indirectamente la lucha contra un mundo cuyo aroma espiritual es la religión, que es el opio del pueblo. La abolición de la religión como felicidad ilusoria del pueblo se presenta para Marx como una condición necesaria para la consecución de la felicidad real. Estaba tan convencido de ello que, como reconoce en una entrevista que concede en 1879 al *Chicago Tribune*, daba por supuesto que no hacía falta tomar medidas violentas contra los creyentes, porque «a medida que el socialismo crezca, la religión desaparecerá». Si seguimos a Marx al pie de la letra, cuanto mayor sea la inquina de alguien contra la religión, menor es su confianza en el poder de sus ideas para proporcionarle un sustituto al hombre religioso.

Los partidarios de prohibir la religión suelen aducir dos motivos absolutamente contrapuestos. Unos, los más antiguos (Epicuro), la acusan de asustar a la humanidad ingenua con

imágenes tétricas del más allá; otros, los más modernos, de proporcionar consuelo a los desvalidos (el opio del pueblo) y algunos hay entre estos últimos que no admiten competidores en su oferta universal de desconsuelo (Heidegger).

Nada de lo dicho en este punto impide que un conservador sea ateo. Dos de los conservadores más relevantes del siglo XX, Leo Strauss y Michael Oakeshott, lo han sido. El segundo ha defendido que el conservadurismo no necesita recurrir a ninguna instancia metafísica para justificarse.[27] Pero si es ateo, probablemente no podrá reprimir una cierta simpatía ante el movimiento de «ateos católicos» que ha ido apareciendo en diferentes lugares del mundo poscristiano y que escriben libros como *Un ateo católico* (M. Joles Soury) o *Creer en un Dios que no existe* (Klaas Hendrik).

LA TENDENCIA PERVERSA DEL CRISTIANISMO

A pesar de su aprecio por el cristianismo el conservador no puede evitarle alguna crítica. Se toma muy en serio, por ejemplo, la que Pierre Manent dirigió a René Girard: el cristianismo tiene tendencia a pensar la igualdad entre el enemigo y el cristiano («amad a vuestros enemigos») dando preferencia al enemigo. Manent descubre en esta actitud una «tendencia perversa», porque transforma de manera apresurada e imprudente la convicción de que todos somos pecadores, en una proposición política destructiva de toda la moralidad política. Si todos somos pecadores, no habría diferencias morales entre las diferentes causas humanas. Y las hay. Los cristianos deben amar a sus vecinos sin confundir este amor con el pacifismo o la pusilanimidad, concluye Manent. Pero no estoy seguro de que

los cristianos de comienzos del siglo XXI compartan esta tesis: sociológicamente el cristianismo se muestra más preocupado por arroparse con el ideal burgués del acuerdo pacífico que por definirse canónicamente a sí mismo, porque sabe que las definiciones claras siempre incomodan a alguien y el cristianismo, hoy, parece haber asumido que su principal deber es no molestar y, a ser posible, «caer bien».

Conviene recordar que Jesús dijo que amáramos a nuestros enemigos, no que no los tuviéramos. Nos pidió también que pusiéramos la otra mejilla, pero no que asistiéramos indiferentes al maltrato del prójimo, ni que dejáramos escapar impune a quien se dedica a dar tortazos.

Hace algún tiempo me di de bruces en las páginas de *El síndrome de Tánatos*, una novela del médico católico Walker Percy, con la siguiente frase: «La ternura conduce a las cámaras de gas». La dice uno de los personajes, el padre Smith, que sabe que en la actualidad los límites de lo permitido se han hecho tan transitables que «nadie es culpable» y «todo el mundo parece tener alguna justificación» para sus actos. A esta conciencia acrítica de la inocencia, Walker Percy le da el nombre de *thanatos syndrome*: «Nunca, en toda la historia de la humanidad, había habido tantas almas civilizadas, de corazón tierno, como las que habitan nuestro siglo… Pero nunca en toda la historia ha habido tal cantidad de gente asesinada… Las almas de corazón tierno han asesinado a más gente, en nuestro siglo, que los bárbaros en todos los siglos precedentes».

¿Qué es lo que permitía a las almas cándidas confiar en la bondad de sus actos? Sin duda, la certeza de que se encontraban en el lado correcto de la historia. Esto significa que, de hecho, para ellas la historia ocupaba el lugar que había venido

ocupando la religión.

Me costó comprender bien lo que quería decir el padre Smith. Me parecía exagerada la relación que establece entre sentimentalismo y nazismo. En un primer momento me vino a la memoria aquella pulla cruel que Sartre le dedica a Camus cuando éste comenzó a criticar el estalinismo: «Tal vez la República de las Almas Cándidas debiera haberte nombrado su Fiscal General». Sartre, sin duda, estaba pensando en *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel sugiere que el esfuerzo de las almas cándidas para mantenerse puras se acaba volviendo contra ellas. Esto me parecía más fácil de entender. Pero yo intuía en la frase de Smith algo más, un algo que se me continuaba escapando y que sólo comencé a vislumbrar cuando el helenista Ángel Ruiz me puso sobre la pista correcta al decirme que la cita de Percy era un homenaje a Flannery O'Connor. Percy sabía que O'Connor había subrayado lo siguiente en *The Conservative Mind* (1952), un libro del conservador Russell Kirk que ya hemos citado: «El sentimentalismo abstracto conduce a una brutalidad real».

Para Flannery O'Connor, el sentimentalismo es el pariente pobre del deseo de redención. En lugar de pedirle a alguien que ha actuado manifiestamente mal, que se esfuerce para dirigirse a la mejor versión de sí mismo, la persona sentimentaloide se sienta a sus pies para decirle que no lo juzga, porque al fin y al cabo es humano y la condición humana es muy frágil y todos metemos la pata de vez en cuando. Aquí, en esta tiranía del emotivismo, encuentra O'Connor la relación entre el sentimentalismo ineficiente y la humareda moral de la cámara de gas.

El sentimentalismo se convierte en amenaza política cuando

busca en su propia autenticidad la orientación infalible para la acción.

FRANKENSTEIN COMO EJEMPLO

Podemos datar simbólicamente la escisión entre el hombre psicológico y el hombre político (o sea, el nacimiento del ciudadano psicoterapéutico de la teatrocracia) en el verano de 1816, cuando tuvo lugar la famosa reunión de Mary Shelley, Percy Shelley y Lord Byron en el lago Leman. Los tres admiraban a Rousseau, amaban la libertad por encima de todo, creían que ser libre es prescindir de las leyes que les habían sido impuestas y soñaban con un mundo completamente nuevo. Del hálito de sus conversaciones nació *Frankenstein o el moderno Prometeo*, la novela existencial de Mary Shelley. Recordemos que Frankenstein es el creador, el que pone límites. La criatura no tiene nombre. La autora se refiere a ella como «monstruo», «ser», «engendro», «diablo» y «daemon», o sea, como ser intermedio (o anfibio).

Frankenstein es un doctor filantrópico que cree haber descubierto la ciencia de los límites y del perfeccionamiento de la vida y queriendo hacer un gran bien a la humanidad, da vida a un ser destinado a ser el primer hombre de un nuevo tiempo.

Llegado el día de culminar el experimento, «con una ansiedad casi cercana a la angustia, coloqué a mi alrededor la maquinaria para la vida con la que iba a poder insuflar una chispa de existencia en aquella cosa exánime que estaba tendida a mis pies. Era ya la una de la madrugada, la lluvia tintineaba tristemente en los cristales, y la vela casi se había consumido cuando, al resplandor mortecino de la luz, pude ver cómo se abrían los ojos

amarillentos y turbios de la criatura. Respiró pesadamente y una convulsión agitó sus miembros […]. ¿Cómo describir aquel engendro al que con tantos sufrimientos había conseguido dar forma?».

El hermoso sueño resulta ser una horrible pesadilla. «El horror inenarrable y el asco me embargaron el corazón. Incapaz de soportar el aspecto del ser que había creado, salí atropelladamente de la estancia.» Frankenstein no se considera capaz de soportar el rostro del ser que acaba de salir de sus manos. «Sentí la amargura de la decepción.»

«¡Aparta de mis ojos tu inmunda imagen!», le espeta. Ante la presencia de las consecuencias indeseadas de su filantropía, se apresura a preservar su buena voluntad. No se considera responsable más que de sus intenciones y se siente libre para renunciar a sus consecuencias si no son las esperadas. Pero su irresponsable renuncia desata una cadena de consecuencias imprevistas a las que finalmente se verá obligado a poner freno, porque se vuelven contra él.

La criatura, efectivamente, ha nacido físicamente deforme, pero es moralmente inocente. Si se vuelve mala, la culpa no es suya, sino del rechazo de su creador, que la enferma de soledad. Frente al tú de su despectivo creador toma conciencia de ser una víctima. Por eso, cuando, tras diversos avatares, logra plantarse ante él, le dice: «Recordad que soy vuestra creación… yo debería ser vuestro Adán… pero, bien al contrario, soy un ángel caído, a quien privaste de la felicidad sin tener ninguna culpa; por todas partes veo bendiciones de las que estoy irremediablemente excluido […]. ¡Hacedme feliz y volveré a ser virtuoso!».

La criatura no pretende que su creador le muestre el camino de la virtud que conduce hasta la felicidad posible, como habría

hecho un antiguo. No concibe la virtud como la conquista laboriosa de la felicidad, sino que ve la felicidad como la condición imprescindible para llegar a ser virtuoso. Sólo en posesión de la felicidad se podrá sentir un ser moral. Mientras tanto, su infelicidad justificaría su amoralidad.

Para los antiguos, la virtud era, básicamente, una actitud de autocontrol, de regulación y moderación frente a las pasiones. Como veían que nos empujan en direcciones diferentes e incluso opuestas, pretendían introducir un orden en su gestión, conscientes de que este orden imponía la postergación de la satisfacción de algunos deseos para dar prioridad a otros.

Se entiende que si el hombre no es ni libre ni responsable, tiene más sentido considerarlo un ente terapéutico que jurídico.

El monstruo exige la felicidad porque no entiende que deseándola tanto, se la hayan escamoteado. Está tan marcado por esa frustración, que considera que si alguien es responsable de sus desmanes, es su creador, por haberlo hecho imperfecto.

El monstruo de Frankenstein representa bien lo que nosotros, habitantes de la politeia psicoterapéutica, creemos que es un criminal: alguien a quien no nos hemos parado a escuchar. Si lo hubiéramos hecho, si nos hubiésemos detenido a su lado a empatizar con sus problemas, lo hubiéramos entendido y ya no podría ser entonces nuestro enemigo. Pero representa también nuestra convicción de que la felicidad estaría a nuestro alcance si alguien o algo no nos negase su disfrute.

Robert Musil nos presenta en *El hombre sin atributos*, una de las cumbres literarias del siglo XX, a un acusado de asesinato, Moosbrugger (que tiene mucho de la criatura de Frankenstein), preguntándose cuáles son sus derechos. No sabe responderse

con claridad, pero sospecha que son «aquello de que se le había privado o escatimado durante toda su vida». Son los demás los que están en deuda con él. Él no tiene deudas.

¿Para qué acudimos al terapeuta? Para que nos alivie, sin duda. ¿Y cómo lo hace? En casos graves o urgentes, con química, cosa que nos ahorra la contemplación del horror del sinsentido. En los casos normales, ayudándonos a construir un relato que proporcione coherencia narrativa a lo que nos pasa y nos ayude a superar la distancia que separa a aquel yo que somos cuando actuamos, de aquel yo que somos cuando nos observamos actuar. En la reconciliación entre el actor y el espectador se hallaría la cura del malestar del sinsentido. Pero si hay que acudir al terapeuta en busca de sentido, es que la politeia ha dejado de proporcionarlo. Y éste es nuestro auténtico mal: no sabemos cómo ganarnos nuestro fin.

MI CUERPO ES MÍO

«Mi cuerpo no quiere tu opinión», leía recientemente en una pancarta. ¿No es curioso que pueda decirse esto en un tiempo que, como el nuestro, ha colocado al cuerpo bajo los efectos de una sobreexposición permanente? ¿Por qué no he de opinar de lo que hace cuanto puede por imponerse ante mis ojos?

Al hombre moderno le gusta verse a sí mismo como la medida del valor de todas las cosas. De esta apetencia deduce que, puesto que él decide qué es lo que tiene y no tiene valor, él y sus propiedades son el máximo valor. Por eso se atreve a proclamar sin pensárselo dos veces que «mi cuerpo es mío», y se queda tan ancho, como si fuera la cosa más evidente del mundo. Una vez decretado su derecho de propiedad sobre su cuerpo

(prefiere hablar de cuerpo antes que de carne), da por supuesto que también es evidente su derecho a usarlo a su antojo, que él es el único autorizado a poner restricciones a su uso y que nadie tiene derecho a enjuiciar su comportamiento.

No hace muchos años, una política de izquierda con considerables responsabilidades en la administración educativa, defendió en un artículo publicado en el periódico *La Vanguardia* «el valor del deseo como principio organizador de nuestra vida». Es lo mismo que nos está diciendo la publicidad comercial continuamente: «Obedece a tus deseos», o lo que nos ofrecen algunos políticos que quieren ganarse el premio al demócrata del año: «Dinos cuáles son tus deseos y nosotros los incluiremos en nuestro programa electoral». Esta política aseguraba también que la aceptación del principio organizador del deseo es lo que diferencia a la izquierda de la derecha.

El conservador barrunta que la aceptación de la primacía del deseo es lo que justifica la elevación a axioma indiscutible de la discutible afirmación «mi cuerpo es mío». Ésta es la más extraña separación de cuantas ha producido la ciudad afiebrada, porque escinde a un sujeto de su cuerpo, por medio de un derecho de propiedad.

Podemos encontrar el origen de esta convicción en Hobbes. Antes de él, la ley natural era el criterio que debía seguir el hombre para organizar su vida. Con él, el criterio pasa a ser la conservación de sí, que se erige en el principio a cuyo servicio están los derechos del hombre.

Locke le da a la preservación de sí la estructura de un derecho de propiedad cuyo disfrute incluye al propio bienestar, pero en su visión, esta propiedad no es algo dado, sino algo que debe ganarse mediante un esfuerzo de apropiación, del trabajo de uno

sobre sí mismo. Ahora lo que se está diciendo es que mi cuerpo es nativamente mío como propiedad autoorgada con la que —paradójicamente— he venido al mundo. Por eso creemos que nadie tendría derecho a inmiscuirse con normas legales en el uso que pueda hacer de mí mismo. El punto medio entre Locke y nosotros es el *Sobre la libertad* de Stuart Mill, donde se afirma con rotundidad que «sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y mente, el individuo es soberano».

De esta forma el ideal burgués de la propiedad se ha convertido en un principio moral que opera de mediador en las relaciones con nosotros mismos. Hoy, respetar la dignidad del otro no significa respetarlo kantianamente por su capacidad para darse a sí mismo su propia ley (la autonomía es más proclamada que creída), sino respetarlo como sujeto propietario capaz de decidir qué quiere hacer con su vida. Para Kant el respeto de la dignidad humana era el respeto por la forma misma de la humanidad, para el individualismo moderno, es el respeto por el derecho a vivir como nos plazca (pero con seguridad social).

La afirmación de la autonomía como posesión no de mí mismo, sino de mi cuerpo, nos instituye a todos como ciudadanos propietarios. Somos seres libres, morales y partes de un todo político gracias a nuestro título de propiedad autootorgado sobre nuestro cuerpo que nos permite exhibirlo en la teatrocracia.

Pero si somos propietarios de nuestro cuerpo somos unos propietarios muy sui géneris, porque nuestra supuesta propiedad siempre nos está poniendo condiciones a la hora de tratar con ella. La primera es que no quiere ser poseído como objeto natural, sino como objeto diseñado. Nos impone unas condiciones de higiene, de compostura, de presencia… El

cuerpo que podemos aceptar es el cuerpo cuidado, modelado. Un cuerpo no cuidado nos genera incomodidad con nosotros mismos y vergüenza con los otros. El cuerpo puede ser siempre mío, pero no siempre digo «mío» con orgullo. O sea, para tratar con mi propiedad necesito estar a su servicio. Llamo mío a un tirano.

Tengo una relación con mi cuerpo muy distinta a la que tengo con cualquier otro cuerpo y esa diferencia se expresa bien con el adjetivo posesivo: sólo éste es mi cuerpo y es diferente del cuerpo que los demás llaman «mío». Podríamos deducir entonces que esa diferencia a la que trato de manera singular es lo que me permite considerar que mi cuerpo es mío. Pero ocurre que esa diferencia no me la he dado a mí mismo, sino que me he encontrado con ella. No me la he ganado, tampoco. No soy el autor de mis diferencias corporales.

Así pues, cuando intento reflexionar sobre mi propiedad ésta se revela como algo muy diferente de un mero objeto de mi propiedad. Es una propiedad tan distinta a cualquier otra que sólo podemos considerarnos propietarios de nuestro cuerpo forzando el significado de la palabra «propiedad». En realidad no es mío. Es una parte de mi yo.

No parece ir muy errado el filósofo Jean-Claude Michéa cuando ve en la izquierda del siglo XXI el estadio superior del capitalismo. En el caso del cuerpo que se reclama como propio es claro que se trata de una propiedad que ha perdido todo carácter sagrado (por eso hay que sospechar que el que habla de su cuerpo está pensando en su carne) y que, como tal, puede ser sometido como objeto a las relaciones comerciales de intercambio. Roger Scruton recuerda en *De la urgencia de ser conservador* que bajo la perspectiva de Hayek, «la moral sexual

tradicional, que insiste sobre el carácter sagrado de la persona humana, sobre el carácter sacramental del matrimonio y sobre la inmoralidad de las relaciones carnales no mediadas por el amor, es un medio de sustraer el sexo de la esfera del mercado, de rechazarle el estatus de producto y de ponerlo al abrigo de las relaciones de intercambio». El abandono de esta moral conduce a la permanente exposición de lo mío.

¿Cómo puedo conocer el valor de mi cuerpo? Obviamente, justipreciándolo, pero para ello necesito la mediación del deseo ajeno. En la teatrocracia, es el otro quien valora el peso de mi presencia ante él. Incluso es el otro quien decide valorarme como carne o como cuerpo. Quizás porque intuimos esto, acudimos al Estado en busca del reconocimiento legal de mi derecho de propiedad, cerrando así el círculo mercantil en torno nuestro. Mi cuerpo es mío, pero necesito un registro de propiedad que garantice la legitimidad de mi posesión.

Por otra parte, lo que se puede poseer del cuerpo es siempre menor que el propio cuerpo. No está nada claro que uno pueda ser, de buenas a primeras, propietario de sus deseos, de sus estados de ánimo o de sus molestias y enfermedades. Los deseos tienden a sacarnos hacia afuera, poniendo de manifiesto que partes esenciales de nuestro ser están abocadas a los otros y que, en realidad, yo también soy de mi cuerpo y, por lo tanto, que no puedo eludir la dinámica de la copertenencia. El animal de mejillas rojas más de una vez se sorprende a sí mismo con su conducta. »¿Cómo he podido actuar así?», se pregunta. Y este interrogante ilumina la complejidad de nuestra relación con nosotros mismos.

Rémi Brague reflexiona en *El reino del hombre* sobre la singularidad de nuestro cuerpo, que, siendo nuestro, «escapa

ampliamente a nuestro control». Recuerda que San Agustín «atribuye esta insubordinación a las consecuencias del pecado por el que Adán desobedeció a Dios. Sólo algunos individuos excepcionales tienen un perfecto dominio de su cuerpo. Agustín los cita, y no deja de ser sorprendente encontrar entre esta élite a un antepasado de Joseph Pujol, quien dio algo que hablar, hacia 1900, en la escena de los music-halls».

Brague hace referencia a la *Ciudad de Dios* XIV, 24, donde leemos: «Otros, sin fetidez alguna, emiten por la parte inferior sonidos tan acompasados que dan la impresión de cantar por esa parte». Respecto a Joseph Pujol, se trata de un catalán universal que por alguna oscura razón no conoce en la Cataluña actual, tan explosiva, el renombre a que sus sonadas hazañas lo hacen merecedor. Bien es cierto que él, en el Moulin Rouge, donde actuaba, se hacía pasar por marsellés, pero era de Reus. Su nombre artístico era «Le Pétomane» e hizo honor al mismo, hasta el punto de que su hijo aseguró que «a lo largo de su vida nos dio lo mejor de sí mismo».

Donoso Cortés parece jugar a las paradojas cuando dice que «el secreto de los crecimientos y de las decadencias de las sociedades está en el uso que hacen de los pronombres». Tiene razón, puesto que (insistamos de nuevo) podemos valorar muy bien a las diferentes sociedades por el uso que hacen de los diferentes pronombres personales, especialmente del «yo». De ahí que Donoso añada que en el infierno la única palabra que se oye es «yo».

George MacDonald lo dice así: «El principio del infierno es: "Yo soy mi dueño"». C. S. Lewis, por su parte, en su novela *El gran divorcio* cree que el infierno es un lugar en continua expansión, pero no a causa de su crecimiento demográfico, sino

porque cada vez que dos condenados se enfadan entre sí, cortan sus lazos de copertenencia y se separan para siempre. El infierno es un mundo de separaciones sin compensaciones. Es el paraíso de las separaciones. El resultado es un espacio infinito e infinitamente frío de individuos enojados con todos e incapaces de perdón, autistas que sólo se tienen a sí mismos de referencia.

LA MERITOCRACIA, OTRA CAUSA NOBLE E IMPERFECTA

La meritocracia, que es uno de los instrumentos más potentes del arte político democrático, es también una utopía razonable porque fomenta la movilidad social. Nació con la noble aspiración de abrir los cargos públicos al talento. Gumersindo de Azcárate, tratando de esta cuestión, escribe: «Las jerarquías fundadas en el azar del nacimiento y en la supuesta diferencia de dignidad entre las profesiones, serán reemplazadas por las jerarquías que determinan en el seno de la sociedad, la aptitud, el carácter, la virtud, el prestigio en suma».[28] Recoge así un noble ideal de los revolucionarios franceses que, probablemente, nunca será completamente satisfecho, porque los meritócratas, como ya observó Tocqueville, cuando alcanzan el poder, tienden a perpetuarse en él. Si la burguesía francesa blandió los argumentos meritocráticos para defender su derecho al ascenso social, Charles Renouvier criticó a la burguesía por intentar adueñarse de los cargos públicos que deberían estar disponibles para los mejores. Giner de los Ríos hizo algo semejante en España. Los límites efectivos de la meritocracia son puestos en cuestión de nuevo en los años sesenta del siglo pasado cuando Bourdieu (*Les héritiers*) y otros constatan las rigideces de la movilidad social y creyeron poder compensar la imperfección de

la meritocracia con políticas de cuotas.

Es cierto: sigue habiendo privilegios sociales que no están justificados por la función que realizan y los privilegios meritocráticos tienden a reproducirse de padres a hijos de maneras no siempre meritocráticas. Pero de lo que se trata es de ver si deseamos o no que esto siga siendo así y si seguimos empeñados en valorar las causas buenas por sus versiones más bajas. La meritocracia es una causa que nunca está conquistada, pero que nunca debemos de dejar de intentar conquistar.

Pocas actitudes definen mejor a la teatrocracia que la creciente obsesión antielitista, que es uno de los acicates del populismo. Es comprensible: la existencia de élites va contra el ideal de equidad que ideológicamente se ha convertido en sacrosanto. Incluso las escuelas pugnan contra la naturaleza para ocultar las desigualdades intelectuales de los alumnos. No hay un lugar en el que la inteligencia esté hoy más puesta en cuestión que la escuela. Los nuevos pedagogos pretenden que las evaluaciones se lleven a cabo de tal forma que ninguno se sienta suspendido. La obsesión antielitista confunde el mérito ganado legítimamente con inteligencia y esfuerzo con el privilegio del impostor o con la suerte del que le ha tocado el gordo en la lotería de la vida. El elitismo se ha convertido en un estigma que hay que ocultar o enmascarar porque nadie quiere mostrar públicamente ningún privilegio. Pablo Iglesias —el joven— conquistó un formidable protagonismo mediático despotricando contra «la casta», que es, en el fondo, el mismo argumento que le permitió a Donald Trump ganar las elecciones de Estados Unidos y a los partidarios del Brexit movilizar los prejuicios británicos contra las *liberal elites* (a pesar de que quien dirigía la campaña era un elitista inglés educado en

Eton y Oxford). Hay una parte comprensible en este estigma: como hemos dicho antes, la inteligencia política es siempre escasa, incluso entre las élites. Pero eso no nos debería animar a renegar de la inteligencia, sino de los farsantes.

El mejor régimen, decía Thomas Jefferson, es el que mejor selecciona a los más capacitados para dirigir las oficinas del gobierno. En Francia, el artículo 6 de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 proclamaba que «todos los ciudadanos son iguales ante la ley y son igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos». Para hacer realidad este principio se crearon las primeras becas de estudios en 1877 «para ayudar a los jóvenes de origen modesto que manifiestan dones escolares excepcionales». Así pudieron estudiar —pongamos sólo dos ejemplos— Henri Bergson y Georges Pompidou. Ésta sigue siendo una aspiración conservadora por una razón muy sencilla: el conservador quiere —lo quiere todo el mundo, pero el conservador lo dice abiertamente— ser gobernado por los mejores.

En una meritocracia ideal, la posición que ocuparía un individuo adulto en la sociedad sería la consecuencia visible de las decisiones que ha ido tomando en el ejercicio de su autonomía personal. Pero como no todos nacemos ni crecemos con las mismas condiciones de partida, la carrera meritocrática se inicia de una manera poco meritocrática, de manera claramente desigual. Es un deber republicano comprometerse para compensar de alguna manera esta diferencia inicial haciendo lo posible para que el talento sea estimulado en cualquier circunstancia y para que nadie desperdicie el suyo por no haber tenido oportunidad de desarrollarlo.

La socialdemocracia moderna, con la excepción de Tony Blair, no ha sabido qué hacer con la meritocracia. De hecho, este neologismo fue creado en 1957[29] con una clara intención polémica por el sociólogo laborista Michael Young, redactor del manifiesto que permitió a Clement Attlee derrotar a Churchill en 1945 y uno de los arquitectos del Estado del bienestar británico. Fue el primero en darse cuenta de que la promoción del talento podía venir acompañada de la promoción en paralelo del individualismo agresivo de las élites.

El meritócrata, resume Young, precisamente porque ha llegado arriba gracias a su esfuerzo, tiene tendencia a creer que no le debe nada a nadie, que no tiene deudas de agradecimiento pendientes con su sociedad y se considera legitimado para blindar sus privilegios con sueldos astronómicos, indemnizaciones millonarias, *stock options*, etc. Efectivamente, la excelencia técnica no garantiza la moral. Hay un nuevo elitismo arrogante y avaricioso que no parece conocer ningún límite mientras tiende a perpetuarse en lo que Young llamaba *the lucky sperm club*. Quizás ha llegado el momento de reivindicar la asociación que el artículo 6 de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 establecía entre virtud y talento.

La meritocracia es, sin duda, una causa imperfecta, como la de los derechos humanos y cualquier otra buena causa política. Pero es una causa noble, porque al estimularnos a dar públicamente lo mejor de nosotros mismos, nos ayuda a evitar caer en el fatalismo pesimista que suele ir asociado a la pobreza y posiblemente sea la herramienta más eficaz que poseemos —si conseguimos hacerla transparente— para compensar la deriva emotivista de la democracia moderna. La meritocracia es una

apuesta republicana por lo real posible. Su alternativa no es un sistema político idílico, sino una meritocracia crítica con sus imperfecciones.

Convendría hacer caso a Marcelino Domingo cuando decía que «en un Estado no sólo ha de buscarse que puedan ascender sin obstáculos los que posean méritos para ello, sino que puedan descender sin catástrofe aquellos que se advertía que habían ascendido inmerecidamente».[30]

ANTES QUE LA MERITOCRACIA FUE LA ARISTARQUÍA

En España tuvimos un ministro de Instrucción Pública partidario de la meritocracia durante la Segunda República, pero en ese momento entre nosotros de lo que se hablaba era de aristarquía. Era el socialista Fernando de los Ríos. No sólo creía en la aristocracia del mérito, sino que intentó fomentarla activamente desde el mismo momento en que Azaña puso en sus manos la responsabilidad de la educación. Veía con claridad que aplicar una transparente aristarquía era la mejor ayuda que se le podía prestar a la clase obrera y criticaba abiertamente la promoción académica no merecida. «Hay —decía en 1931, en un discurso ante las Cortes Constituyentes de la República— un problema ético para cada profesor, que consiste en no coadyuvar a la dramática falacia de que es víctima el escolar cuando se le da un título de capacidad sin tenerla.»

En 1926 había defendido que «en el seno de toda sociedad socialista no sólo puede haber, sino que necesitan existir las aristarquías, minorías seleccionadas por la propia sociedad en vista de sus servicios preclaros». Veía aparecer en el horizonte

«una aristarquía basada en la fertilidad de sus servicios» que se renovaría continuamente gracias a la socialización de la enseñanza. De esta forma sería posible «por vez primera en la Historia, obtener de entre todos, la selección de los mejores». [31] En una entrevista que concede en 1933, vuelve a insistir en su defensa de «la aristocracia en su sentido primitivo helénico», con la esperanza de que los mejores «lleguen a constituir el cuadro selectivo de la vida nacional en todos los servicios en un mañana más o menos próximo».

Fernando de los Ríos tomó el concepto de «aristarquía» de otro intelectual socialista (de un socialismo schopenhaueriano), Gabriel Alomar, que es un pensador a tener en cuenta por su originalidad, pero especialmente porque supo contribuir a darle al emergente nacionalismo catalán lo que sus contemporáneos de la generación del 98 no supieron darle a España: un mito. Intuyo que esta diferencia explica no pocas cosas de nuestra historia reciente. Cuando habla de España utiliza los tonos quejumbrosos de los noventayochistas («nuestro país es hoy un pueblo de silenciosos […]. Tierra cloroformizada la nuestra», escribe en *La política idealista*), mientras que cuando trata de Cataluña, habla de esperanza, de modernidad, de futuro optimista, de una chispa «que anticipa una hoguera» de libertades. Cataluña es para él superior a España porque busca su personalidad en la acción, en la creación, y no en la pasividad y en el lamento. En Cataluña sería posible la aristarquía y, por lo tanto, sería realizable una patria de la que no hubiera que avergonzarse gracias a la alianza entre política e idealidad.

Alomar ve al aristarca como un hombre de prestigio comprometido con la preservación de los grandes ideales. La aristarquía es la democracia sana. Ya en 1911 se presenta como

«demócrata y aristárquico»[32] y en una obra madura, *La política idealista*, de 1925, escribe: «Democracia y aristarquía son ideas que se complementan. Yo no sé imaginar la una sin la otra; son contiguas y correlativas. En toda democracia, cuando lo es de verdad y no por una simulación constitucional, se forma lentamente una aristarquía, órgano noble del país, aparato nervioso de la multitud». Pero Alomar no puede evitar proyectar con su optimismo una sombra sobre la democracia, pues si el idealismo del aristarca es necesario para el impulso de la vida democrática, ¿no significará eso que la voluntad del pueblo, instituida legalmente como base de todo poder, necesita de un idealismo que por sí misma no parece capaz de generar equitativamente? Si el pueblo necesita de hombres de prestigio, ¿no significa eso que necesita de hombres que no se confundan con el pueblo, que descuellen, marquen diferencias, que, en suma, sobresalgan por su diferencia en la aspiración a la virtud? Alomar intenta resolver la contradicción con un procedimiento retórico: la aristarquía, a diferencia de la mesocracia (el gobierno de los mediocres), sería la genuina voz del pueblo y por eso estarían los aristarcas legitimados para ejercer «la dictadura de la revolución pedagógica», que sería la revolución pendiente en España, la que no pueden nunca proporcionar ni los pronunciamientos militares ni la multitud por sí misma. «La multitud no puede ser agente de espiritualidad», dice.

Desconozco de dónde pudo tomar Alomar la palabra aristarquía, pero sí puedo decir que era —y es— habitual en los círculos mormones. Joseph Smith la utiliza en 1838 para nombrar el horizonte de una república gobernada por los mejores y, por lo tanto, opuesta a la aristocrática, que para él es el gobierno de los afortunados por su nacimiento.

Este cuento está inspirado muy libremente en un relato que el liberal Antonio Zozaya incluye en su obra de 1935, *Libertad, propiedad y alma colectiva*.

Hace muchos miles de años, antes de que Linneo se empeñara en clasificar a los seres naturales, las hormigas eran muy diferentes de las actuales, pero no porque no hubieran evolucionado aún lo suficiente, sino porque aún no se habían degradado hasta los extremos actuales. Este proceso de degradación fue lento, pero inexorable, y en su transcurso una especie inteligentísima fue sustituyendo su comportamiento por el instinto gregario.

En aquella remota edad prehistórica de una vegetación exuberante y animales gigantescos, aún no habían aparecido los hombres, pero las hormigas eran bastante más inteligentes que un universitario de Shanghái o Singapur. Poseían un lenguaje complejo y de sus laboratorios salían sin parar nuevas maravillas tecnológicas que nosotros aún tardaremos muchos años en conocer, como los motores de agua que no producían contaminación, las operaciones quirúrgicas por telepatía, el trasplante de cerebro, el amor seguro, el trabajo alegre, la percepción extrasensorial, las calorías adelgazantes y la modificación de la apariencia física a voluntad y de manera instantánea, con sólo desearlo. Con la misma facilidad con que hoy movemos una mano, se cambiaba entonces el color de los ojos, la tonalidad de la piel, la distribución de masa corporal, la altura o cualquier otro rasgo. Las hormigas vivían en ciudades pequeñas, pero perfectamente planificadas que no producían residuos en las que no les faltaba más que ese poco para

completar la felicidad que hace posible el progreso. Por supuesto, habían encontrado el medio de asegurar la paz perpetua.

Toda esta civilización de los formícidos se sustentaba en cuatro principios que durante siglos se habían considerado sagrados: libertad, propiedad, actividad y fe. No había piedad con el ladrón, contra el que atentaba contra la libertad, contra el perezoso o el descreído que se dedicaba a burlarse de todo lo que hacían los demás por considerarlo arbitrario o poco natural. Todo marchaba, pues, «por el mejor de los Universos entomológicos posibles» en una ciudad que tiene un aire de familia con la platónica «ciudad de los cerdos».

Pero un día las hormigas descubrieron el poder de la risa y lo fácil que resultaba hacer chistes sobre lo antiguo y comenzaron a alejarse de sí mismas y a ridiculizar las venerables ideas de propiedad, libertad y actividad e incluso comenzaron a poner la fe en una sociedad regida por la idea de igualdad en la que todos estuvieran nivelados. Transformadas en espectadoras de sus propias vidas, se pusieron a difundir entre los más deseosos de novedades las ideas más innovadoras y equitativas. Sostenían que la propiedad tenía que ser colectiva y que ningún insecto era más que otro. Todos debían someterse al Estado, que se encargaría de garantizar la supervisión permanente de la igualdad estricta. Se pensó que lo mejor era garantizar a todas las hormigas un trabajo uniforme y así nació el hormiguero.

El primer año fue todo bien. Especialmente los que antes se consideraban desfavorecidos por su falta de competencias profesionales o malas costumbres, ahora se mostraban radiantes. «Pero luego, poco a poco, la mente individual se fue debilitando por falta de ejercicio. Las que antes eran inteligencias se fueron

trocando en meros instintos; las que fueron personalidades psíquicas, se trocaron en máquinas. Cada ser aislado no era sino una diferencial de la integral suprema jurídica, una rueda de la monstruosa máquina.» Comenzaron a andar en fila, cargando con pesos superiores a sus fuerzas. Pasado el año, se oyeron las primeras quejas, pero el Estado se apresuró en acallarlas rápidamente. Poco después, para acabar para siempre con las protestas, se borró en todas las hormigas la memoria del pasado. Se prohibió también, bajo penas muy severas, la transmisión de los conocimientos antiguos. Se declaró abolida la propiedad privada y el ejercicio de la espontaneidad. «No había ya sino un enorme Estado soviético. Todos eran iguales, todos eran esclavos. Se habían realizado los ensueños de los revolucionarios más ardientes. No más iniquidad. No era justo que unas hormigas volasen y otras no. En adelante todas se arrastrarían sobre la tierra.»

Con el abandono de la memoria, se perdieron los conocimientos acumulados y poco a poco el lenguaje se fue reduciendo por falta de uso hasta que finalmente no quedaron más que un puñado de palabras que inmediatamente se prohibió pronunciar.

«Fue obra de mucho tiempo, pero inevitable. Perdida la personalidad se va con ella lo que la caracteriza. Ya nadie investigaba. ¿Para qué? Las dificultades eran tal vez más grandes y poderosas que nunca: pero los individuos carecían de inteligencia y voluntad.»

«Cuando llegó la gran catástrofe diluviana», el agua torrencial entró en las casas, las bibliotecas y los museos y se llevó con ella todo lo que encontraba, acumulando en los tajamares de los puentes estatuas, cuadros, estantes de libros, aparatos

tecnológicos en desuso… hasta que cedían también los puentes. Como los «supervivientes carecían de saber y de inteligencia, no acertaron sino a ser esclavos proletarios, incapaces de recordar el viejo saber, y de reyes de la Creación se convirtieron en hormigas. Porque sin libertad ni propiedad no puede haber Estados, sino hormigueros».

La realización de una igualdad incondicionada, decía el socialista Fernando de los Ríos, desligaría «al hombre de la idea de la eficacia de sus servicios; equivaldría a eliminar la base real de la responsabilidad social de la conducta».[33]

EL AYUDANTE DE CÁMARA

Ocurre que si se pone en duda la meritocracia se pone en riesgo también el valor del ejemplo público, es decir, la salud de la politeia.

En la teatrocracia es fácil descubrir una cierta complacencia del público por buscar la cara oculta de la conducta ejemplar. Se sospecha que nadie es un gran hombre para su ayudante de cámara. La prensa contribuye a esta sospecha al asumir el papel de ayudante de cámara de todo aquel que destaque en la vida pública.

Efectivamente, es difícil encontrar vidas inmaculadas entre los animales políticos y sospechamos que no todo es honorable en las personas aparentemente honorables. Pocas figuras honorables en nuestros libros de historia hubieran mantenido intacta su honorabilidad si hubiesen tenido que padecer el escrutinio de los actuales medios de comunicación (redes sociales incluidas). La vida del político es actualmente una vida sobreexpuesta,

permanentemente enfocada por miradas que buscan el más mínimo renuncio.

El espectador de la teatrocracia sospecha, pues, que toda conducta ejemplar es sólo la parte visible de un iceberg y da por supuesto que todos escondemos alguna cosa debajo de la alfombra. El carisma se le ha vuelto sospechoso.

Dos de los más finos analistas de la vida democrática, Platón y Tocqueville, coincidieron en prestar atención a la resistencia del ciudadano democrático a contemplarse a sí mismo en los ojos de las personas que son consideradas excelentes, porque todo aquel que descuella públicamente se convierte en mojón de una diferencia relativa. Precisamente porque la mejor manera de conocernos a nosotros mismos es situarnos reflexivamente ante la mirada de nuestros conciudadanos para experimentar las reacciones que su presencia nos produce y las que nosotros producimos en él, muchos ciudadanos prefieren una equitativa mediocridad en la cual no descuelle nadie a un reparto meritocrático de la excelencia. Pero si retiramos de nuestro espacio visual los ejemplos vivos de excelencia, nos quedamos sin acicates, sin referencias para la emulación, sin nadie que nos anime a superarnos. El ostracismo de los excelentes sólo conforta a los mediocres rencorosos. La aspiración a una ciudadanía intercambiable es una tentación demagógica de las democracias populistas.

La culpa de que nadie sea un gran hombre para su ayudante de cámara no la tiene el gran hombre, sino el ayudante de cámara, que se complace escarbando en lo más bajo del gran hombre, en vez de disfrutar de su proximidad con lo más alto.

También aquí parece que los ámbitos de copertenencia pueden venir en ayuda de la politeia para restañar algunas de las

heridas que produce la exigencia de transparencia. Los ámbitos de copertenencia parecen mejor predispuestos a aceptar liderazgos sin necesidad de que el líder haya de justificar permanentemente una conducta ejemplar en todos los aspectos de su vida. Lo que se valora de él es su capacidad para aglutinar a diferentes personas en un proyecto común. Suele ser alguien relativamente cercano a quien no cuesta aceptarlo en su complejidad.

8

La inestabilidad esencial de la politeia europea

HAY UNA POLITEIA EUROPEA

Hay una politeia europea. Sin duda, más borrosa que la de las politeias nacionales que la integran, pero real. Nosotros, los europeos, tenemos tan cerca nuestras singularidades nacionales que con frecuencia nuestros narcisismos no nos dejan ver el bosque de las tradiciones comunes y se nos escapa lo mucho que compartimos. Sin embargo los que nos visitan enseguida captan el común aire de familia que tiñe con una tonalidad peculiar a todo el continente. Lo encuentran de manera inmediata en cuanto pasean por una de nuestras ciudades o se sientan en la terraza de un café en una plaza cualquiera de nuestros pueblos junto a una iglesia. Es la huella de Grecia, de Roma, del cristianismo. Europa es una unidad geográfica bastante clara que posee una historia común; durante siglos tuvo el latín como lengua propia, el cristianismo como religión y unas grandes

figuras culturales de referencia colectiva que siguen siendo estudiadas en esa creación tan genuinamente nuestra que es la universidad. La universidad nació en Europa porque sólo aquí se creyó imprescindible elaborar una teología para poder discutir racionalmente sobre Dios. Si hay algo sagrado en Europa no es un libro, sino el diálogo que los autores de nuestros grandes libros mantienen entre sí.

Si programas europeos como Erasmus están teniendo tanto éxito es porque algo hace posible que estudiantes de Baviera, Bretaña, Flandes, Sicilia, Moravia, Escania o Frisia no se sientan en Valencia completamente extranjeros.

Keynes, desde el otro lado del Canal de la Mancha, veía con nitidez «un todo sólido» en Europa, con sus «quejidos apagados» y su pálpito común. «Su estructura y su civilización son, en esencia, una» porque sus diferentes naciones han florecido juntas, se conmueven juntas y «pueden hundirse juntas».[34] A los intentos de unión comercial y política los ha precedido una unión estética e incluso patética.

Pero diciendo esto, sentimos que no hemos tocado lo esencial de la politeia europea. Hay algo más importante, más definitorio, que se nos escapa. Sostendré que ese algo no es ni una cosa ni un listado de cosas, sino una serie de tensiones que atraviesan toda nuestra historia y que no parece que puedan resolverse sin que la misma concepción de Europa se resienta gravemente. Son las existentes entre:

— El deseo de proximidad y el de distancia.
— El derecho a alejarse y el deber de permanencia.
— Atenas y Jerusalén.

— Las formas del cuidado del alma.

— El intelectual y el pueblo.

— Las ideologías que ha forjado: capitalismo y comunismo.

Son tensiones vivas, dinámicas y poderosas que nos han hecho ser lo que somos y si bien nos impiden ser un continente homogéneo y estanco, nos proporcionan una heterogeneidad y un dinamismo reconocibles como nuestros.

LA TENSIÓN ENTRE EL DESEO DE PERMANENCIA Y EL DESEO DE DISTANCIA

«Algunos hombres sacrifican el ser al ser distintos», dice Julián Marías. De esto trata Chesterton en *El hombre que fue Jueves* por medio de dos poetas, Gregory y Syme. Gregory ama el azar y lo inesperado. Querría que algún día dos más dos fueran cinco, que los relojes se declarasen en rebeldía y que Dios jugara a los dados. Syme, por el contrario, es un hombre de fidelidades, reglamentos y planes; le gusta saber que dos y dos serán siempre cuatro. Espera que mañana la línea recta siga siendo la distancia más corta entre dos puntos, etc.

«¿Por qué toda esta gente que va arriba y abajo en los trenes, tiene un aspecto tan triste y cansado?», pregunta el imaginativo Gregory. «Porque sabe —se contesta él mismo—, ¡que el tren está haciendo lo que tiene que hacer! Sabe que si tiene un billete para una estación, acabará llegando a esta estación, que después de Sloane Square viene Victoria, y sólo Victoria.» Tanta y tan mecánica normalidad le resulta aburrida. El mundo se le

muestra demasiado previsible y monótono, no le ofrece ninguna posibilidad de sorprenderse con algo realmente inédito y excitante. Cree que la vida sería más atractiva si al doblar la próxima esquina nos encontrásemos con lo inesperado y la siguiente parada del metro pudiera dejarnos… en cualquier parte.

Syme, adalid de lo consistente, preciso y previsible, replica que el caos no tiene nada de poético, porque lo mismo nos puede llevar a Baker Street o a Bagdad. «Pero el hombre es un mago, y toda su magia radica en esto, que dice Victoria Station, y aquí está Victoria Station.» Para Syme no hay nada más poético que un folleto con el horario de un tren, que es la prueba del triunfo del hombre contra el caos. «Cuando oigo que la próxima estación es Victoria, estoy oyendo al heraldo que anuncia una conquista. Victoria es la victoria de Adán.»

Pero el poeta, replica Gregory, «está descontento incluso en el cielo. El poeta es un hombre indignado». A Gregory le podemos aplicar aquellos versos del *Diablo Mundo* de Espronceda: «¡Oh!, cómo cansa el orden; no hay locura / igual a la del lógico severo». O estas palabras de Valéry: «Hay en el espíritu yo no sé qué horror (iba a decir fobia) de la repetición». O esta exclamación de Picasso: «Repetirse es ir contra las leyes del espíritu». Gregory no es una rareza en Europa, sino una de sus constantes.

«¿Qué hay de poético en vivir indignado?», pregunta Syme. Estar indignado o estar enfermo puede ser comprensible en ciertas situaciones, pero no tienen nada de poético. «Indignarse es como vomitar. Es la salud lo que es poético. Es una buena digestión lo que es poético. Lo más poético de todo, más poético que las flores, más poético que las estrellas, lo más

poético del mundo, es no estar enfermo.» Syme sabe disfrutar de esa belleza cotidiana que, precisamente por estar al alcance de nuestras manos, tendemos a minusvalorar. Es la belleza frágil y poco aparatosa que recoge Unamuno en los artículos que escribió en *El Noticiero de Bilbao* sobre «la dulce y tierna poesía de la vida cotidiana». «Yo veo poesía», nos confiesa en uno de 1899, en el indiano que «satisfecho de haber trabajado como un negro, se va al Arenal, se sienta a la sombra y está estando». A Unamuno, como a Syme, le gusta la poesía de las buenas digestiones. «Hay—concluye Unamuno— un ideal puesto fuera de la vida, hay otro puesto en ella; unos buscan una felicidad infinita fuera del mundo; nosotros, sin renunciar a ésta, buscamos en el mundo la felicidad, recogiendo sus granitos esparcidos entre penas y sin renunciar a otra más perdurable.» Syme es otra de las constantes europeas.

Para algunos resultará evidente que Syme es un conservador y Gregory un progresista. Lo son, en parte. Pero Syme, para ser un buen conservador, debería darse cuenta de que no se puede impedir la novedad y Gregory, para ser un progresista realista, que no se pueden impedir las permanencias.

Syme y Gregory representan a la vez dos formas distintas de ser europeo y las dos fuerzas que juegan en nuestros corazones: la del deseo de permanencia y la del deseo de alejarse, nuestra sístole y nuestra diástole. Si eliminamos sus diferencias, se nos detendrá el corazón colectivo.

LA TENSIÓN ENTRE EL DERECHO A ALEJARSE Y EL DEBER DE PERMANENCIA

En la historia del imaginario europeo las dos figuras

arquetípicas de este doble movimiento de sístole y diástole son las de Ulises y Penélope.

Penélope, al quedarse en Ítaca, nos muestra de forma tan excepcional el heroísmo de la espera fiel, que no faltaron en la Antigüedad los que dudaron de ella. En la ciudad de Mantinea se contaba que había sido seducida por uno de los pretendientes y que al enterarse Ulises, la expulsó de Ítaca. Duris de Samos llega a escribir que había tenido relaciones sexuales con todos los pretendientes. Si sorprende tanto su comportamiento es porque su fidelidad heroica no es moralmente inferior a la vida aventurera de Ulises. El conservador la contempla con admiración, pero mentiríamos si negáramos que lee con pasión la *Odisea*.

Penélope es quien da sentido al viaje de Ulises precisamente porque al mismo tiempo que lo libera de responsabilidades al quedarse conservando la hacienda y encargándose de la educación de Telémaco, el hijo común, le preserva la meta. La movilidad de Ulises es posible porque su orientación final es precisa gracias a Penélope.

Penélope se asienta más firmemente en tierra y está mucho menos expuesta al vaivén de la fortuna que su marido. Es siempre propietaria de su conducta y, en cierta forma, es más activa que Ulises, porque es capaz de tejer día a día el hilo de sus enormes responsabilidades con la única ayuda de sus fuerzas. Es la defensora de la sensatez, «este hogar intelectual —decía Chesterton—, al que tiene que volver la mente después de cada excursión por la extravagancia». No duda de que hace lo que tiene que hacer y de que lo que hace es digno. Esta actitud positiva y práctica ante la vida la mantiene alejada de la seducción de las sirenas. Su vida es sencilla, pero no fácil.

Proteger la sensatez no es algo que esté al alcance de pusilánimes. Sabe que la acechan peligros, pero se mantiene alerta. No pierde la esperanza de que, finalmente, llegará su marido y las aguas volverán a su cauce.

Ulises no duda en ningún momento de la lealtad y coraje de su mujer y esta confianza le permite resistir las tentaciones de Calipso, que le ofrece la inmortalidad y la juventud eterna si se queda a vivir con ella en la isla de Ogigia. Cuando los lotófagos, que viven entre delirios, tientan a la tripulación, «arrastra a la fuerza» a sus compañeros «a las cóncavas naves» y los hace «atar bajo los bancos…, no fuera que alguno comiese loto y no pensara en el regreso al hogar». Para Ulises la añoranza común de la esposa y la patria es más fuerte que la seducción de una inmortalidad sin nada auténticamente suyo. No quiere ser eternamente un extranjero distinguido pero desarraigado. Quiere reencontrarse con el aguijón del sabor de lo propio. Regresa a casa sabiendo que no añorará el exilio, que es más él mismo junto a Penélope, porque sólo con ella tiene una biografía completa que compartir. Su retorno no tiene nada que ver con el de Agamenón, que fue asesinado en el banquete de bienvenida que le dieron los que tenía como suyos. La gran victoria de Ulises es la victoria de la fidelidad sobre el tiempo.

Ulises es un héroe aventurero a su pesar. Pero lo cierto es que sus aventuras nos han subyugado a los europeos desde que fueron escritas y por eso tendemos a considerarlo más atractivo que Penélope. Sus hazañas están representadas en toda Europa porque en Europa celebran el espíritu aventurero y el deseo de escapar de la rutina tanto los escritores de cuentos infantiles como los poetas y artistas. Éste es el espíritu que condujo a Gauguin hasta a Tahití. Desde allí remitía a Europa imágenes

que parecían verosímiles del paraíso. Algunas se encuentran entre las más seductoras del arte moderno y han entrado a formar parte de nuestra imaginación de la vida feliz. Pero eran falsas, porque Tahití fue para Gauguin una experiencia decepcionante. Allí fue infeliz. Pero consiguió convencer al gran público de que vivía en paz consigo mismo y en contacto con el buen salvaje. Cuando miente en sus cartas suele utilizar el vocabulario de las *Ensoñaciones del paseante solitario* de Rousseau. Terminó prisionero de su propio mito, hasta el punto de creer que su yo auténtico habitaba en sus cuadros.

El conservador sabe que Europa está en deuda con la fiebre insurgente de los Gregory, Ulises, Gauguin… y, en general, con los grandes viajeros; con quienes se arriesgan a ir más allá de la tradición; con el curioso que persigue el rastro de una intuición romántica… tenga o no tenga éxito.

Europa no sería lo que es sin ese grupo selecto de hombres que, siglo tras siglo, por seguir el fulgor de una obsesión, ha estado dispuesto a jugárselo todo y a renunciar al confort de una vida previsible. Muchos han perdido sus fortunas e incluso sus vidas en el intento, pero nos han dado ejemplos heroicos de persistencia siguiendo sus sueños sin ningún cálculo previo de gastos o inconvenientes. No van contra nadie, sino a favor de ellos mismos, en pos de una llamada que los convoca a descubrir algo de sí mismos más allá de todo horizonte conocido. Son los grandes exploradores, los grandes científicos, los grandes santos, los grandes profetas, los grandes artistas. Están poseídos por una furia divina. Es el conservador Joseph de Maistre quien escribe en *Sobre la soberanía popular* estas palabras de reconocimiento: «La necesidad de actuar y la eterna inquietud son nuestros rasgos característicos. El furor por las empresas, los

descubrimientos y los viajes existe únicamente en Europa. No sé qué fuerza indefinible nos empuja sin descanso. Y el movimiento constituye igualmente la vida moral y la vida física del europeo; para nosotros, el mayor de los males… es el reposo. Una de las mayores consecuencias de este carácter consiste en que el europeo soporta muy mal ser absolutamente extraño al gobierno».

Pero Europa tampoco sería lo que es si todos sus grandes hombres anduvieran por los caminos como peregrinos de algún sueño. La historia europea no estaría completa si olvidásemos que sin Penélopes no hay patrias y que sin cimientos no hay ni catedrales, ni faros para los navegantes. Ganivet, gran admirador de don Quijote, nos advirtió que «los únicos fallos judiciales moderados, prudentes y equilibrados que en el *Quijote* se contienen son los que Sancho dictó durante el gobierno de su ínsula».

Quizás Europa debiera representarse como una imagen bifronte. En una cara, Ulises señalaría el horizonte; en la otra, Penélope le mostraría a Telémaco el patrimonio que debe esforzarse por conservar. El herma representaría el legado que debemos transmitir a los futuros telémacos, porque «atraído por la novedad, pero esclavo del hábito, pasa el hombre su vida en desear la mudanza y suspirar por el reposo», escribió el carlista valenciano Aparisi Guijarro.

LA TENSIÓN ENTRE ATENAS Y JERUSALÉN

Si la ciudad enfebrecida se inaugura con las separaciones que hacen posible la fundación de la economía política y de la filosofía (el filósofo representa la separación más extrema, la

existente entre vida política y vida teórica), la conciencia de la existencia de mojones conduce rápidamente a la teatrocracia y a la interrogación sobre el fundamento de toda delimitación. Esta interrogación ha obtenido en Europa una respuesta polémica. Unos han apuntado hacia Atenas y otros hacia Jerusalén. Estas dos ciudades son los polos de atracción del alma europea y a ellos pueden reducirse todos los demás. Europa se ha hecho a sí misma en gran medida a través de un esfuerzo continuado por resolver la tensión entre ellas, que son también las dos fuentes ancestrales de su nostalgia: la de la razón y la de la ley.

«Vivimos —defendió Derrida en *Violencia y metafísica*— en la diferencia entre lo griego y lo judío, que es quizás la unidad a la que llamamos historia.» Yo diría que es la unidad a la que llamamos Europa.

De Atenas y Jerusalén nos llega un primer mensaje común: no es suficiente con ser un hombre, hay que ser un buen hombre. Pero para alcanzar este propósito, Jerusalén nos pide que nos sometamos a la ley divina y Atenas, que seamos autónomos. Para San Pablo, «lo que no nace de la fe, es pecado». Para Sócrates, «el mayor bien para el hombre es conversar todos los días sobre la virtud».

«Teme a Dios —nos pide la Biblia— y guarda sus mandamientos, porque esto es todo el hombre: esto es todo el hombre porque en eso sólo consiste toda la perfección del hombre», así comenta el navarro Malón de Chaide este pasaje.

En los diálogos de Platón, Sócrates asegura que sólo obedece al argumento que al razonarlo le parece mejor. Para Sócrates, Platón o Aristóteles, la vida humana alcanza su excelencia cuando se dedica a la búsqueda del saber. Cicerón nos dice expresamente que el resultado de la enseñanza del filósofo griego

Carnéades fue excitar en los romanos el apetito de pensar. Lo único que se prohíbe a sí misma la filosofía es tener los ojos cerrados. No acepta ninguna tesis de la que no pueda dar cuenta y razón. Se exige dudar de todo y, en primer lugar, de la tradición. El gallego Francisco Sánchez (1551-1623), quizás el espíritu filosófico más libre del siglo XVI, sostiene en *Quod nihil scitur* (1576): «En la república de las letras, en el tribunal de la verdad, nadie, nadie juzga, nadie tiene imperio, sino la verdad misma […]. La autoridad manda creer; la razón demuestra; aquélla es más a propósito para la fe, ésta para la Ciencia».

En el corazón de Jerusalén se encuentra la esperanza de que nuestro amor a Dios será correspondido. De la filosofía no se puede esperar esta reciprocidad. Esforzándonos por amar a la sabiduría no podemos esperar que la sabiduría nos ame a su vez.

Lo esencial de la experiencia religiosa es la autocomprensión de uno mismo como parte de algo trascendente que posee autoridad para exigirnos ciertas renuncias que nos comprometen como miembros de la comunidad de los creyentes. Al someternos a la autoridad trascendente sentimos de alguna manera su presencia y su protección que nos eleva sobre nuestra naturaleza. Por el contrario, al dejarnos llevar por el amor a la sabiduría (a la filo-sofía) iniciamos un camino que no sabemos a dónde nos llevará, puesto que no somos sabios y no conocemos bien qué es en realidad eso que amamos.

La síntesis entre Jerusalén y Atenas parece también imposible. Tertuliano, un cristiano del siglo III, se pregunta: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué tienen que ver la Academia y la Iglesia? ¿Qué tienen que ver los herejes con los cristianos?». No tienen nada que ver, se contesta, porque el paganismo y el cristianismo son inconmensurables. Toda filosofía —añade— es

inútil y falsa, todos los filósofos son patriarcas de herejes, la curiosidad filosófica es inútil tras el Evangelio. Sin embargo la propia Iglesia creará la teología con la intención de levantar un puente entre ambas ciudades.

¿Podemos decidirnos imparcialmente por Atenas o por Jerusalén? Sería factible si pudiéramos hallar un punto equidistante de la razón y la fe pero, obviamente, este punto no existe. Así que aceptemos que nuestra toma de posición está siempre situada en unas preconcepciones sobre la fe o la razón. Todos, como decía Burke, nos sometemos a lo que admiramos. Pero, si nuestra toma de posición siempre es deudora de preconcepciones, ¿no le corresponde a la fe siempre un lugar genéticamente preeminente? ¿Una apuesta no razonada por la filosofía no significa concederle a la fe una ventaja de partida? Me atrevo a contestar que es concederle una ventaja de partida al alma, porque la fe es la potencia misma del alma. Por eso la falta completa de fe es una enfermedad, la abulia, que deja a nuestra alma sin alas. Si se destruye la fe, se destruye el alma. Donoso Cortés o De Maistre acertaban en parte cuando decían que el hombre es un animal con fe. Hubiesen acertado del todo si hubiesen dicho que es un animal de fe. Tanto es así, que eso que llamamos «mundo» no es algo con lo que nos encontramos de manera nativa, sino algo que nuestra participación en la fe colectiva de nuestra politeia nos ha enseñado a ver de forma espontánea. Por eso, la manera que tiene cada cultura de relacionarse con el mundo pone de manifiesto la singularidad de su fe política. De la misma manera que a un general le facilita mucho su trabajo compartir la fe de la tropa, al ciudadano le facilita mucho su movimiento saber que comparte la fe de sus vecinos.

En los últimos años la relación problemática entre Jerusalén y Atenas ha ocupado un lugar importante en los debates filosóficos gracias a las obras de Leo Strauss y Lev Shestov, pero atendiendo al deber de la memoria debemos puntualizar que el primer filósofo político moderno que la sitúa en primer plano es Donoso Cortés. Bien se merece, pues, algunas líneas.

En una carta que le escribe desde Berlín al conde de Montalembert (26 de mayo de 1849), plantea la cuestión en estos términos: «El destino de la humanidad es un misterio profundo que ha recibido dos explicaciones contrarias: la del catolicismo y la de la filosofía; el conjunto de cada una de esas explicaciones constituye una civilización completa: entre esas dos civilizaciones hay un abismo insondable, un antagonismo absoluto; las tentativas dirigidas a una transacción entre ellas han sido, son y serán perpetuamente vanas». Sin embargo a una de las dos parece prometida la victoria: «El triunfo en el tiempo será irremisiblemente de la civilización filosófica. ¿Ha querido el hombre ser libre? Lo será. ¿Aborrece las ligaduras? Todas caerán a sus pies hechas pedazos». No veamos aquí un elogio de la libertad, dado que para Donoso existe una íntima afinidad entre la razón humana y el absurdo.

Donoso completa estas ideas en una carta que dirige también desde Berlín a las direcciones de *El País* y del *Heraldo* (16 de julio de 1849). En ella recuerda que los evangelios no muestran nunca a Jesús riendo. «Las gentes de Galilea le vieron llorar; la familia de Lázaro le vio llorar; sus discípulos le vieron llorar; Jerusalén le vio inundado de lágrimas. Todos, todos vieron las lágrimas en sus ojos. ¿Quién vio la risa en sus labios?» El Jesús lacrimoso es para Donoso el que anuncia el triunfo de la razón en el mundo. Si nos pusiéramos nietzscheanos diríamos que es

el que anuncia el advenimiento del último hombre.

LA TENSIÓN ENTRE LAS FORMAS DEL CUIDADO DEL ALMA

La sinceridad de las llamadas modernas a la autonomía no se juega su credibilidad en la libertad con que nos concedemos tales o cuales leyes, sino en la seriedad con que nos hacemos cargo de nosotros mismos cuidando de nuestra alma.

Una mañana de finales de diciembre de 1981 el filósofo francés Jacques Derrida meditaba sobre un ensayo que tenía proyectado con el título de *Ante la ley*. Lo hacía junto a la tumba de Franz Kafka, en el cementerio judío de Olsanske, en Praga.

Había llegado a la ciudad para impartir un seminario semiclandestino sobre deconstrucción y política en la Asociación Jean-Hus, que impulsaba junto a Jean-Pierre Vernant para apoyar a los intelectuales disidentes checos firmantes de la famosa *Carta 77*. Como disponía de unas horas libres, dejó el equipaje en el hotel y se acercó a la tumba del autor de *El castillo*. ¿Qué mejor lugar para meditar sobre la ley?

En el aeropuerto, la policía registró su equipaje y encontró un «polvo marrón». Fue detenido y conducido sin miramientos a la prisión de Ruzyne bajo la acusación de «elaboración y tráfico de drogas». Mientras pensaba sobre la ley ante la tumba de Kafka, los representantes de la ley del régimen comunista checoslovaco le habían introducido la droga en su maleta. De esta manera descubrió qué significaba ser ciudadano francés, es decir, ser un sujeto de derechos efectivamente reconocidos por un país fuerte. Fue liberado gracias a la intervención directa de François

Miterrand. Una vez en Francia, reconoció ante un colega que era mucho más fácil deconstruir el humanismo, la democracia o la justicia en la parisina Escuela Normal Superior que ante la policía de un régimen dictatorial.

Me imagino que en la cárcel de Ruzyne inevitablemente Derrida pensaría en el primer firmante de la *Carta 77*, el filósofo Jan Patocka, que unos pocos años antes había sido interrogado también allí y me pregunto si el Gregory del *El hombre que fue Jueves* de Chesterton, tan vehemente defensor del azar, sabía realmente de qué hablaba cuando despreciaba la previsibilidad del mundo, porque en un mundo imprevisible, después de la estación de Sloane Square puede venir la de Victoria Station o la cárcel de Ruzyne.

Jan Patocka también había impartido seminarios clandestinos de filosofía en apartamentos privados de Praga y Brno. Pero no hablaba de deconstruir nada, sino de cuidar del alma. Uno de sus seminarios más importantes, sobre Platón y Europa, lo dio en un sótano. Allí defendió que la esencia de Europa se encuentra en la responsabilidad que los europeos podemos asumir sobre el cuidado de nuestras almas. El totalitarismo sería la intromisión del Estado en el cuidado de nosotros mismos para garantizar la previsible uniformidad del resultado.

En un texto titulado *Mi última conversación*, escribe Havel: Patocka «se consagró enteramente a la filosofía y a su trabajo pedagógico. Al mismo tiempo, sabía que su pensamiento debería un día reflejarse en sus actos. Sabía también que este último paso sería el definitivo, pues se atendría a él como correspondía a sus opiniones filosóficas. Pagó, literalmente, esta dedicación con su vida».

Patocka representa el deber de frenar el avance de la catástrofe

que sería para todos nosotros la desaparición de esa singularidad europea que ha sido la llamada filosófica al cuidado autónomo de nosotros mismos: «Europa —asegura— ha surgido del cuidado del alma. Éste es el germen del que ha nacido lo que ha sido Europa».

Europa no nace de una sola fuente, pero es cierto que sin Sócrates no existiría tal como la conocemos. Recordemos las palabras que dirige a los atenienses que lo acusaban de no creer en los dioses de la ciudad y de corromper a la juventud: «Amigo, siendo ateniense, es decir, ciudadano de la ciudad más grande y famosa tanto por su sabiduría como por su poder, ¿no te avergüenzas de no preocuparte más que de amontonar riquezas, de incrementar tu fama y tus honores, mientras de la prudencia, de la verdad y de cómo mejorar tu alma te desentiendes?». Ésta es la partida de bautismo de esa práctica tan singular que es el cuidado responsable de sí. Aquí nace la convicción de que ganar el mundo y perder el alma es un negocio ruinoso. No estoy hablando de religión, sino de conocimiento, cuidado y dominio de uno mismo. Estoy hablando de una búsqueda incansable de coherencia, porque «quien diciendo que quiere ir de un lugar a otro no deja de dar vueltas, ¿sabe a dónde va?», nos pregunta también Sócrates. Pero hemos de resaltar que la interrogación socrática es posible porque aquel al que se dirige es un ciudadano de Atenas. Sin la politeia ateniense, Sócrates hubiera carecido de la libertad que le permite hablar ante sus jueces de una forma que roza la impertinencia.

Si ser conservador significa algo, significa la defensa de la libertad como condición de la búsqueda de la virtud.

Pero ¿cómo se cuida del alma?

Ya lo hemos dicho: cuidando de su mímesis, porque el alma

se acaba asemejando a aquello con lo que se relaciona. Si vive experiencias evanescentes, se hace evanescente. Es lo que le ocurre cuando sólo se interesa por lo opinable, la pasividad, el dejarse llevar, la melancolía… Si vive experiencias de estabilidad, se hace estable. Es lo que le ocurre cuando se interesa por el conocimiento y la verdad, la afirmación, la forma, la familiaridad con lo eterno… «El cuidado del alma —escribía Jan Patocka en *Platón y Europa*— no tiene por finalidad el conocimiento, sino que el conocimiento es, para el alma, un medio de llegar a ser lo que puede ser, de alcanzar lo que aún no es por completo.»

Cuando se opta por un alma evanescente, la ética deriva rápidamente hacia un emotivismo melancólico, porque uno no es capaz de encontrar el suplemento de vida que le compense de todo cuanto va perdiendo a cada instante. Cuando se opta por la estabilidad, se elige la libertad de orientarse en el tiempo.

Por lo tanto, cuidar del alma significa habituarla a experiencias de orden, de fidelidad, de compromiso, de sometimiento al deber, de forma, estabilidad, de armonía, de excelencia, de legalidad… Habituarla, en este sentido, es conformarla. Cada una de estas experiencias lleva insinuada una evocación de lo eterno en el tiempo.

El hombre que cuida de su alma, nos asegura Platón en la *República*, cuando sufre un infortunio, sobrelleva su desgracia con mayor facilidad que los demás, porque de algún modo es capaz de regular su dolor. Cuando la suerte le es adversa, sustituye la queja por el remedio, sin quejarse como un niño, que tras haberse golpeado, se lleva las manos a la parte afectada y pierde el tiempo con lamentaciones. De esta manera apunta Platón a algo esencial: a la fuente de energía anímica sin la cual

ninguna virtud es posible, ni tan siquiera la del cuidado de la propia alma. Esta energía es el coraje, esa virtud que Solzhenitsyn veía desaparecer en Europa.

LA TENSIÓN ENTRE EL INTELECTUAL Y EL PUEBLO

Una de las figuras más propiamente europeas es la del intelectual y, más en concreto, de ese intelectual que se erige en embajador de Atenas frente a Jerusalén y se empeña en entrometerse entre nosotros y nuestra conciencia para advertirnos de que todo lo que creemos que es así, podría ser de otra manera. Ese intelectual suele caracterizarse por la clarividencia moral que le permite estar siempre a favor de todo lo bueno y en contra de todo lo malo. Lo malo es cualquier gobierno de derechas, el dividendo de los accionistas, la guerra, el consumismo, las multinacionales, sentirse español, la bandera española, Occidente, la OTAN, «el sistema», «el poder»… y, lo bueno, suele ser una pancarta con un «No» y las subvenciones a la «cultura». Bien se les puede aplicar las palabras que George Orwell dedica a los intelectuales británicos en *El león y el unicornio*: «Es algo extraño, pero es incuestionablemente verdad que prácticamente cualquier intelectual inglés se avergonzaría más de ponerse firme mientras se entona el "Dios salve al Rey", himno nacional, que de robar la limosna de los pobres».

La moralidad de la pancarta y del eslogan tiene poco de liberador y mucho de dogmático y sectario: el sionismo es malo; las empresas sólo buscan explotar a los trabajadores y contaminar el medio ambiente; nada tendrá solución mientras perdure el capitalismo; nadie puede ganar dinero sin empobrecer al que tiene al lado; la caridad es de derechas; el

patriarcalismo es asesino; la crisis económica ha sido causada por el neoliberalismo para imponer políticas impopulares y recortar derechos; las diferencias entre ricos y pobres son cada vez mayores… De la moralidad del eslogan al infantilismo hay un pequeño paso que a veces se da con alegría. Pienso en el dirigente comunista que declaró en las redes sociales que «el capitalismo ha uniformado y quitado el olor y el sabor a los tomates y nos vende más caros los pantalones rotos. Queda dicho». Salvador de Madariaga solía decir que hay intelectuales tan deseosos de que los obreros les perdonen su capacidad de pensar que se hallan dispuestos a sacrificarla gustosos ante los altares de San Carlos Marx.

Nuestros intelectuales y artistas suelen reducir la complejidad social a una cuestión de déficit. ¡Si el gobierno gastara más en las prioridades que ellos le marcan y gastara menos en lo que ellos consideran superfluo! Catulle Mendès los llamaba *charming aristocracy* y Bertrand de Jouvenel el «partido del déficit», dada su enorme simpatía por las empresas públicas deficitarias y los proyectos culturales ruinosos, pero el incremento del déficit no es sino el sometimiento de las generaciones futuras a las deudas que les dejaremos pendientes.

En el fondo lo que muchos intelectuales le están diciendo al pueblo es que debe desprenderse de sus opiniones y abrazar las suyas y lo hacen tan convencidos de que no puede haber actitud menos antielitista que la suya. Por eso no entienden que haya gente de buena fe que no sólo no les haga caso sino que dedica su tiempo a disfrutar de la vida sin complejos, prefiriendo la risa, la cerveza y el matrimonio a una reprimenda moral. Recordando su juventud revolucionaria, escribe Victor Serge en sus *Memorias*: «Sentía una aversión mezclada de rabia y de

indignación hacia los hombres a los que veía instalarse en el mundo cómodamente. ¿Cómo podían ignorar su cautiverio, cómo podían ignorar su iniquidad?».

«¡Ah, si me hicieran caso!», se le escapa más de una vez al intelectual profético.

Pero la historia nos muestra que el entusiasmo de la razón produce monstruos. Le cedo la palabra a un filósofo de izquierdas, Richard Rorty: «Pero ahora —escribe tras la constatación de que el terror revolucionario no conduce más que a la muerte— no podemos seguir siendo leninistas y debemos enfrentar algunas cuestiones que el leninismo nos ayudaba a eludir: ¿estamos más interesados en aliviar la miseria o en crear un mundo en el que los intelectuales sean los guardianes del bienestar público? ¿Qué hay tras el sentimiento de pérdida que nos invade cuando nos vemos forzados a concluir que los Estados de bienestar democrático-burgueses son lo mejor que podemos prever?».[35] Iván Bunin lo ha expresado de manera más cruda en *Días malditos*: «Es horrible decirlo, pero se trata de la pura verdad: de no haber sido por las desgracias que padecía el pueblo, miles de intelectuales habrían sido los hombres más desdichados de la tierra. ¿Qué motivo habrían encontrado entonces para reunirse y protestar?».

No quisiera que estas palabras se entendieran como un desprecio de la actividad intelectual, sino como una llamada de atención al intelectual prometeico, permanentemente insatisfecho, que se cree en condiciones de entregar a los hombres no una esperanza ciega, sino una verdad dogmática (más propia, por cierto, de Jerusalén que de Atenas).

En el prefacio a *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon,

escribe Sartre: «Abatir a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir al mismo tiempo a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre». Sartre —recordémoslo— fue durante décadas el prototipo del intelectual europeo comprometido. Fue él quien definió al intelectual como «aquel que se mete donde no le llaman». En su caso, era cierto, como su propia biografía nos lo muestra. Hay veces en que las escandaleras morales sólo son el medio que encuentra el intelectual profético para elevar políticamente su dignidad. Esto es, al menos, lo que le dijo Marshall McLuhan a Susan Sontag cuando ésta se acababa de cubrir de gloria por afirmar que «los blancos son el cáncer de la raza humana». A esta actitud del occidental que se avergüenza de pertenecer a Occidente Steiner le dio el nombre de «histeria penitencial».

Si el conservador se viera forzado a elegir, preferiría ser gobernado por los primeros mil nombres de la guía telefónica de Madrid que por los catedráticos de ética de las universidades españolas o por cualquier otro estamento habitualmente insatisfecho, por mucho que pudiera considerarse a sí mismo el sistema nervioso central de la moralidad pública. Ya lo decía Cadalso en las *Cartas marruecas*: «Una nación compuesta toda de filósofos no tardaría nada en arruinarse».

Marx despreciaba a los filósofos que se dedican a interpretar la realidad porque, a su parecer, lo urgente es cambiarla. Pero si tantos y tantos filósofos se han dedicado en cuerpo y alma a interpretar la realidad, es que esta tarea no es nada sencilla.

LA TENSIÓN ENTRE EL CAPITALISMO Y EL COMUNISMO

Europa es la cultura que ha dado origen casi al mismo tiempo

a la economía capitalista, a la imaginación utópica y a la ideología que pretende refutar a la primera mediante la conquista de la segunda.

Algo que la inmensa mayoría de los intelectuales consideraría aún peor que declararse conservador, sería manifestarse a favor del capitalismo, es decir, de la realidad. Son de izquierdas porque ser de izquierdas es estar por la eliminación radical del mal social. Si alguna vez objetas que la historia de la izquierda no es precisamente una historia beatífica, te responden que «el comunismo es una buena idea que ha sido mal aplicada».

Hemos oído esto tantas veces que ya nadie se escandaliza al oírlo.

Muchos comunistas hablan del comunismo que realmente existió de la misma manera que los falangistas puros hablaban del franquismo. Unos y otros creen que sus ideales fueron traicionados por una burocracia sin alma. Hay que reconocer que es una inteligente manera de blindarse contra cualquier asalto de la realidad.

El capitalismo ni se cree santo, ni cree santos a los hombres. Se puede ver a sí mismo como el mejor sistema posible, pero no como un sistema perfecto. Su gran ventaja moral se deriva precisamente del hecho de que se sabe imperfecto y por eso está dispuesto a cambiar cada vez que es impugnado por la realidad.

Las utopías y, en general, los dogmatismos totalitarios, suelen querer adaptar la realidad a sus esquemas ideológicos. Por eso, mientras un niño que pasa hambre es presentado inmediatamente como ejemplo de la crueldad capitalista, los millones de víctimas del estalinismo no son una objeción para el comunismo. Sus defensores niegan categóricamente que pueda

ser encausado por ello. ¿Cómo podría encausarse, nos dicen, una idea que nunca se ha realizado?

Si el único capitalismo real es el realmente —incluso groseramente— existente, el comunismo sólo encuentra su realidad en su idealidad inmaculada. Los inversores capitalistas no se pueden permitir pagar el precio que se permiten a espuertas los ideólogos comunistas.

Si algún régimen o partido comunista ha hecho algo condenable, esta condena es la prueba de que no era verdaderamente comunista. Si Laurencic, el sádico diseñador de la famosa checa de la calle Vallmajor de Barcelona, cometió un crimen contra la humanidad, no por ello es vergonzoso manifestarse junto a un estalinista. Su crueldad no es contaminante. Hay más partidarios del dogma de la Inmaculada Concepción entre los comunistas que entre los católicos y más partidarios del comunismo en los países donde éste no ha gobernado nunca que en los países donde sí lo ha hecho. La pregunta de Raymond Aron en *El opio de los intelectuales* sigue siendo pertinente: «¿Por qué hay intelectuales que se muestran implacables con los defectos de la democracia pero están dispuestos a tolerar los peores crímenes siempre que sean cometidos en nombre de las doctrinas correctas?».

Cuando Bush y Putin llegaron a Francia para conmemorar el 60 aniversario del desembarco aliado en Normandía, sólo el primero fue recibido con manifestaciones de rechazo en toda Europa. ¿Quiere decir esto que para la conciencia pacifista europea (que es la conciencia que descansa tranquila porque se niega a pensarse a sí misma en una posición de gobierno) los muertos de Chechenia valían menos que los de Irak? En absoluto. Sólo quiere decir que esta conciencia estaba formada

con las imágenes proporcionadas por los medios de comunicación capitalistas, por la sencilla razón de que tienen acceso a los frentes de las guerras en las que participan soldados norteamericanos. No suele haber periodistas imparciales entre los tanques rusos.

El capitalismo democrático genera de manera natural una autoconciencia crítica de sí mismo rápidamente consumida por todos los exaltados de indignación moral anticapitalista. Por eso los indignados son un fenómeno tan capitalista como la Coca-Cola, el *¡Indignaos!* de Stéphane Hessell, las camisetas con el retrato del Che Guevara o el libro *No logo* de Naomi Klein.

El capitalismo es una buena idea si exigir respuestas prácticas y prudentes —y no meramente retóricas o ideológicas— para los problemas políticos, es una buena idea. Es decir, si la sabiduría práctica, en la forma de costumbres, leyes (no escritas y escritas) y criterios morales, es capaz de imponer restricciones a los abusos de los predispuestos a la rapiña. El capitalismo tiene claro que, como insistía Hayek, si la sabiduría práctica desaparece, la legislación no puede reemplazarla. Ninguna ley nueva puede ocupar el lugar dejado vacante por una tradición moral.

En este sentido, el capitalismo es más eficaz para encarar los problemas humanos que la ideología marxista. Lo que pasa es que en cuestiones de sabiduría práctica ningún sistema político va sobrado. Por eso mismo el capitalismo no puede estar sino mal aplicado. Sin embargo, el capitalismo es una buena idea si los recursos a distribuir en la sociedad no existen antes de ser producidos y si la propiedad privada y el libre mercado tienen más capacidad de producción de recursos que sus contrarios. El capitalismo es un sistema manifiestamente imperfecto, pero que

no se engaña a sí mismo con la supuesta superioridad moral de sus promesas incumplidas.

Los comunistas suelen explicar que las dificultades para construir el socialismo no se encuentran en ningún impedimento de la naturaleza humana en cuanto tal, sino en los impedimentos de la naturaleza humana construida por el capitalismo. Lástima que no nos digan quién ha construido la naturaleza humana de los constructores capitalistas de naturalezas humanas. ¿Por qué el capitalismo habría sido capaz de construir naturalezas humanas y el socialismo no? ¿Por qué los socialistas serían capaces de imaginar el socialismo, pero incapaces de realizarlo? ¿Se puede considerar moralmente preferible lo que exige la desaparición de nuestra naturaleza?

Hay que reconocer que frente a un socialismo perfecto habitado por hombres perfectos, el decepcionante capitalismo tiene la realidad de su parte por la sencilla razón de que no puede haber una utopía capitalista. El capitalismo está hecho para sacar partido de la realidad tal cual es. Sin embargo sí puede admitir en su seno experiencias socialistas, como los kibutz. La utopía socialista, como es perfecta, no puede admitir en su seno islas de imperfección capitalista.

«Económicamente —sostenía Calvo Sotelo en 1935—, el capitalismo ha creado riqueza, bienestar, civilización. El aserto no consiente réplica en el aspecto económico *stricto sensu*. En el moral y el jurídico, sí que la admite y la sufre. No basta, en efecto, alcanzar un nivel gigantesco de producción, si se distribuye sin equidad, o si la benefician quienes no tienen derecho a ello, o lo tienen en menor proporción.» Es decir, el capitalismo es claramente mejorable.

Sobre las promesas incumplidas, permítaseme recordar el

comentario irónico que Sagasta le dedicó a Silvela en el Congreso, el 12 de mayo de 1876:

> Esto me recuerda el cuadro de un pobre loco que víctima de la manía de creerse un gran pintor, tenía en la celda que le estaba destinada en el manicomio un gran lienzo tapado con una gran cortina. Cuando alguno de los que visitaban el establecimiento se llegaba a aquella celda, y era persona digna, en opinión del loco, de admirar aquella maravilla, le llamaba aparte y le decía con mucho misterio: «voy a enseñar a Vd. un gran cuadro»; y tomando todas las precauciones necesarias para que ninguna otra persona le sorprendiera, iba poco a poco descubriendo el lienzo, en el cual no había ni una línea, ni un trazo, ni una pincelada; y cuando lo había descubierto todo, decía muy satisfecho a la persona que le acompañaba:
>
> —Aquí tiene Vd. el paso del mar Rojo.
>
> El visitante, atónito al no ver nada, le preguntaba:
>
> —Pues ¿y el mar?
>
> —El mar se ha retirado —contestaba el loco—, para dar paso a Moisés.
>
> —¿Y los israelitas?
>
> —Todos han pasado ya.
>
> —¿Y has huestes de Faraón?
>
> —Ésas todavía no han llegado.

Hemos de darle la razón a Ridruejo: «Todo lo imposible es inmoral». No obstante, muchos europeos prefieren pecar de exceso de idealismo que de exceso de realidad.

LA DIFÍCIL CONSTRUCCIÓN DE EUROPA

Comencemos por lo obvio: con los mimbres que acabamos de señalar no es sencillo culminar el proceso de construcción europea. Pero tampoco sería fácil ni deshacer lo que ya está hecho ni impedir que lo ya hecho busque su culminación.

Los mimbres están ahí, aunque quizás no los vemos con claridad porque les prestamos una atención detallista a los

muertos en nuestras fronteras exteriores, al incremento del flujo migratorio, a la incompatibilidad entre lo que hacemos y el respeto absoluto a nuestros principios, a las tensiones independentistas en las fronteras interiores, a que los británicos prefieren continuar siendo sólo geográficamente europeos, a que Bruselas parece enredada en su misma burocracia, a las tensiones entre el norte y el sur, al crecimiento del populismo y el euroescepticismo… De esta manera, una historia de indudable éxito, como es la de la Unión Europea, se tiene que enfrentar desconcertada a lo que nunca pensó que daría de sí, el escepticismo sobre su propio proyecto.

La unidad europea comenzó siendo un sueño que parecía inmediatamente realizable… a mediados del siglo XIX. Así, el 20 de mayo de 1869, Emilio Castelar aseguraba que su siglo estaba destinado a «fundar los Estados Unidos de Europa, fórmula luminosa del porvenir y símbolo de la civilización universal». ¡Pobre Castelar! Pero ¿cómo podía sospechar él las cicatrices de la Primera Guerra Mundial y que, tras la Segunda, Europa, además de perder su hegemonía mundial, descubriría tantos motivos de vergüenza en sí misma que tardaría décadas —esperemos— en recuperarse.

Hoy sabemos que la Unión Europea se construyó con más ilusiones que rigor. No hay que descartar que, sin ser consciente de ello en su momento, su padrino fuera más Stalin que Jean Monnet, es decir que su unidad estuviera más impulsada por la amenaza externa que por la efectiva cohesión interna, sin descartar ésta. Ortega ya sugirió que la integración europea sería impulsada por el miedo de los europeos. Pero sean cuales sean las claves del origen, lo indiscutible es que nos han proporcionado una larga etapa de paz y prosperidad a la que ha

contribuido de manera decisiva la porosidad de las fronteras interiores. Sin embargo, Europa no se atreve a decir dónde acaba y, en consecuencia, le cuesta saber quién es, y si no sabemos quiénes somos, mal podremos cerrarle las puertas a ninguna nación que crea sentirse europea. Se nos llena la boca con retórica sobre el «proyecto europeo», pero no sabemos con precisión en qué consiste y los que nos atrevemos a hablar orgullosamente de «civilización europea», debemos asumir las consecuencias dialécticas de semejante incorrección política.

Europa ha dedicado más esfuerzos a la desnacionalización de los países que la integran que a la renacionalización de todos ellos en una unidad común. Se han erosionado las politeias nacionales sin acabar de configurar una politeia europea. Vivimos en una ambigüedad que da alas al nacionalismo fraccional, porque el territorio próximo sigue siendo la primera determinación política de lo nuestro. Las fronteras no son algo exterior que nos circunda, sino realidades estructurantes de un interior. Simmel sostenía que no son «un hecho espacial con efectos sociológicos, sino un hecho sociológico que se configura de manera espacial». Los europeos no hemos dado visibilidad a las fronteras mentales exteriores de la Unión Europea y por eso seguimos sin poder prescindir de las fronteras mentales interiores.

El universalismo humanitario europeo acoge con los brazos abiertos cualquier etiqueta «sin fronteras». A veces da la sensación de que quisiéramos sustituir el dominio de la política —entendida como gestión polémica de lo nuestro— por el imperio psicológico del afecto universal. No parece que acabemos de entender que los únicos territorios sin fronteras son aquellos en los que no hay nada que repartir. Pero mientras le

brindamos al sol la convicción de que otro mundo es posible, no han parado de crecer nuevos países. Régis Debray ha calculado que de 1991 a 2010, al mismo tiempo que la mundialización progresaba, fueron creados 27.000 kilómetros de nuevas fronteras.[36] Algo semejante escribe Eric Hobsbawm en la decimotercera reimpresión de su *Naciones y nacionalismo desde 1780*: «Desde que se publicó el libro, el año 1990, se han formado o están en proceso de formación, más Estados nación que en cualquier otro siglo». Es decir, las fronteras sólo habían desaparecido en los mapas mentales del humanitarismo europeo.

La Unión Europea ha creído ingenuamente que podía edificarse sin darse el nombre de nación, de patria, de Estado o —ni mucho menos— de imperio. Tampoco ha sentido la necesidad de asumir su autonomía en serio y dotarse de un ejército. En abril de 2016, Obama, reunido con los dirigentes europeos en Hannover, utilizó el término «línea de frente» para calificar la frontera oriental de la OTAN y añadió: «No debemos autorizar al siglo XXI a que las fronteras sean definidas por la fuerza bruta». Estas palabras fueron noticia en toda Europa porque no estamos habituados a escuchar este lenguaje.

Europa no está enferma por falta de eficacia técnica o democrática, sino porque se muestra incapaz de dotarse de un imaginario colectivo capaz de unir a los europeos más allá de nuestros imaginarios nacionales. A nuestra politeia común hay que ayudarla para que pueda verse a sí misma como una patria. Nos falta la conciencia de una música común. Los sicilianos, finlandeses y gallegos no se sienten sino muy vagamente parte de un destino compartido. Europa es para ellos una realidad menos natural que sus respectivas regiones. Europa no sabe ser una

Unión Imaginaria Europea. No acaba de asumirse como una politeia. Basta con ver nuestras monedas para sentir un vacío. Nos muestran bien intencionados puentes, pero no las figuras históricas que pudieran cohesionarnos en una admiración común. ¿Cuántos europeos saben que la *Oda a la alegría* es su himno?

En la última parte de *La rebelión de las masas*, Ortega afirmaba que Europa se ha negado a mandar y que esta renuncia es el principal mal que la aqueja. Es cierto. Prefiere comerciar que mandar. Pero esto no parece preocuparnos mucho. Tengo la sensación de que hoy *La rebelión de las masas* se lee con más atención en algunas instituciones conservadoras norteamericanas que en España. No sé si por eso mismo algunos norteamericanos aseguran (Paul Kagan en *Power and Weakness*) que en una serie de relevantes cuestiones relacionadas con la eficacia del poder, su moralidad o su deseabilidad, los europeos andamos sumidos en tanta confusión moral que hemos decidido darle la espalda al poder y así no corremos el riesgo de mancharnos las manos con el contacto con la realidad. Nos negamos a aceptar que vivimos en un mundo hobbesiano y preferimos soñar con la posibilidad de una utópica «paz perpetua» kantiana.

Me temo que, efectivamente, los europeos quisiéramos hacer política internacional sin militares ni poder, como si la política exterior se pudiera reducir a una política comercial. Hemos desarrollado una especie de ideología del desprecio del poder militar que nos permite desterrar la guerra de nuestra imaginación. Orwell dijo lo preciso sobre esta cuestión: ningún gobierno puede ser sinceramente pacifista si no se niega a recurrir a la fuerza en cualquier circunstancia, lo que significa que está dispuesto a ser derribado por quienquiera que esté

dispuesto a utilizar la fuerza. El pacifismo se libera de problemas de conciencia liberándose previamente de responsabilidades y asumiendo que la cuestión de la autoridad no es algo que le competa.

En Europa lo políticamente correcto es la defensa del diálogo tanto entre las personas como entre las culturas, lo cual estaría muy bien si el apego honesto a nuestros puntos de vista no estuviera en la esencia de lo político y si todos los poderosos fueran gente dialogante. No lo son, y, a pesar de todo, los europeos queremos vivir en un mundo dirigido por filantrópicos estadistas con voluntad de negociación y cooperación y no nos gusta que nos digan que nos hemos dormido en clase de historia.

En un libro reciente, una persona bien informada, Alain Minc, partiendo de la terquedad de los hechos, sostiene que el crecimiento demográfico africano no es una anécdota, porque el crecimiento económico africano es completamente incapaz de absorberlo. Su conclusión es que «Euroáfrica existirá, a las buenas o a las malas». «De todas las líneas de horizonte que controlan nuestro futuro, el destino de Euroáfrica es a la vez el más amenazador, el menos controlable y el más ignorado.»[37] Subrayo lo de ignorado.

A finales de 2007 el Nordic Battlegroup, una fuerza sueca de intervención rápida integrada por 2.400 soldados, decidió castrar el heráldico león de su bandera. Si hasta aquel momento su enseña lucía un desacomplejado león itifálico, a partir de aquel momento, no tiene sexo reconocible. El lema del Nordic Battlegroup es «Ad omnia paratus», es decir, «preparados para todo en cualquier parte». El león sigue siendo rampante, pero al emascularlo, difícilmente puede hacer honor a este elevado

lema. El cambio ha sido necesario porque un grupo de mujeres militares protestó alegando que no podían sentirse identificadas con un león tan ostentosamente macho. Incluso elevaron su queja al Tribunal de Justicia de la Unión Europea. «Un león castrado: el símbolo perfecto de la política europea de defensa», comentó sarcásticamente —o no— un militar estadounidense.

9

Los límites de la razón política: persuasión, mentira y verdad

CALCULAR SINTIENDO

En 1907 Francis Galton publicó un artículo en la revista *Nature* titulado «Vox populi». «En estos días democráticos —decía— cualquier investigación sobre la fiabilidad y las peculiaridades de los juicios populares es de interés.» El artículo recogía los resultados de un experimento realizado en la feria anual de ganado de Plymouth. Se había invitado a los visitantes a calcular a ojo de buen cubero el peso de un buey. La hipótesis de Galton era que «el calculador medio está probablemente tan bien capacitado para realizar una estimación ajustada del peso del buey, como lo está un votante para juzgar los méritos de las personas a las que vota».

Participaron 800 personas y su estimación del peso del buey fue de 547 kilos. El peso real era de 543. O sea que el error no llegaba al 1 %. «Este resultado —concluyó felizmente Galton—

concede más crédito a la fiabilidad de un juicio democrático de lo que podría haberse esperado.» Sin embargo, algunos párrafos del artículo modulan un poco este entusiasmo. Galton reconoce que el juicio de los participantes no estaba influenciado ni por pasiones (no calculaban sintiendo) ni por la oratoria partidista; la mayoría eran granjeros y además 30 estimaciones fueron descartadas por ser consideradas nulas o ilegibles. No nos dice cuántos se abstuvieron de participar.

Los problemas a los que tienen que enfrentarse las democracias modernas son mucho más complejos que los del cálculo del peso de un buey y afectan a una ciudadanía que está muy lejos de conocerlos a fondo, pero a la que, sin embargo, se le pide periódicamente su opinión sobre la mejor manera de gestionarlos. Sin la confianza de la ciudadanía en su competencia para decidir lo que más le conviene, no hay democracia. Sin embargo, los problemas que más nos preocupan, aquellos en torno a los cuales nos enzarzamos y somos capaces de pelear a plena luz, son aquellos sobre los cuales carecemos de instrumentos precisos de medición y, por lo tanto, difícilmente se pueden resolver con respuestas técnicas.

Aparentemente, el ciudadano que quiera estar bien informado, tiene abundantes medios a su disposición, pero Walter Lippmann[38] sostenía que el pueblo no está interesado en pagar el precio que costaría un periódico serio y rigurosamente analítico. Prefiere comprar periódicos baratos y triviales que necesitan publicidad para subsistir, comprometiendo así su independencia. «La prensa ve al lector más como un blanco para los anuncios que como un ciudadano de una democracia» y le ofrece la dieta de contenidos que puede digerir de acuerdo con sus expectativas y estereotipos,

enfatizando, por ejemplo, lo local sobre lo nacional y lo nacional sobre lo internacional. Además, presenta los acontecimientos de forma aproblemática, sin situarlos en su contexto ni explicar su complejidad. «No deberíamos confundir la noticia con la "verdad".» Esta tesis la resumió aforísticamente Neil Postman en *How to Watch The TV News*: «Una noticia es sólo un producto, que se utiliza para congregar a la audiencia que será vendida a los anunciantes». Pero si de congregar se trata, la emoción siempre resulta más atractiva que la descripción fría de un acontecimiento.

El ciudadano bien informado, crítico y participativo, es uno de los mitos de la democracia. Lippmann tiene presente la imagen teatral de la política moderna cuando añade que el ciudadano medio es como el espectador de última fila en un acontecimiento deportivo. Está más interesado por el triunfo de sus colores que por contemplar objetivamente lo que ocurre en el campo.

Lippmann sólo encuentra una manera de hacerle inteligible a la ciudadanía la vida política: la creación de un cuerpo de expertos capaces al mismo tiempo de representarse la realidad en toda su complejidad (sin estereotipos), de asesorar a los dirigentes y de ofrecer a la opinión pública esquemas sencillos pero rigurosos de la complejidad.

John Dewey se mostró básicamente de acuerdo con el diagnóstico de Lippmann. Aceptó que no se puede creer ni en la omnisciencia del votante, ni en la existencia de una opinión pública infalible, ni en que la democracia ofrezca una protección automática contra el abuso de poder. Sin embargo, confiaba en la mejora ética de los medios de comunicación y se negó a aceptar la necesidad de un cuerpo de expertos. Más que

ponernos en manos de una élite ilustrada, deberíamos profundizar las experiencias democráticas con las que —supuestamente— se aprende a ser demócrata: la escuela y la ciudad. La respuesta a los problemas de la democracia debería ser más democracia participativa.

Anticipando lo que suelen decir los defensores del supuesto potencial democrático de las redes sociales, Dewey creía que no hay límite para el crecimiento de la inteligencia social cuando el conocimiento circula de boca en boca. Ahora bien, para que la inteligencia social se convierta en inteligencia políticamente efectiva, Dewey, que ha rechazado la mediación de los expertos, necesita contar con la colaboración de las ciencias sociales (como si no fueran expertos los científicos sociales). Llega a decir que «la divulgación de los resultados de la investigación social es lo mismo que la formación de la opinión pública». Cree que una ciencia social libre de intereses privados y ampliamente difundida sería de la mayor ayuda para la democracia y nos permitiría enfrentarnos a los problemas sociales con la confianza con que el granjero calcula el peso de un buey. Sin embargo, en los años cuarenta del siglo pasado, tras la experiencia de la deriva estalinista de la Unión Soviética y del entusiasmo nacionalsocialista del pueblo en el que más desarrollado se encontraba el método científico, el alemán, Dewey descubrió que lo que había permitido a Estados Unidos resistir los cantos de sirena tanto del fascismo como del comunismo, no había sido la ciencia social, sino su politeia tal como se expresaba en sus valores populares. Por eso comenzará a pensar en la superioridad del arte como tecnología de la persuasión política y a ser sensible a la idea de que si alguien dominase las canciones de un pueblo, probablemente no necesitaría leyes.

La historia reciente de los medios de comunicación nos muestra hasta la saciedad que los seres humanos podemos vivir muy confortablemente con nuestra ignorancia, pero no soportamos la idea de que alguien nos esté hurtando información relevante sobre nada de lo que pudiera concernirnos. Nos muestra también que los propios medios suelen estar dispuestos a rebajar su altura intelectual con tal de ensanchar su base comercial. Hay una ortodoxia de la conformidad estadística que impone una autocensura que se explica a sí misma como marketing. El ciudadano medio se ha convertido en el programador de la televisión y en el director de los periódicos.

Tras escribir lo anterior me encuentro casualmente en la prensa con un anuncio en el que una persona elegantemente vestida confiesa que consume un determinado producto porque «me hace sentir como si fuera parte de algo». Cuando le comento mi sorpresa a un publicista de prestigio, me explica que de esta manera «se le ofrece al consumidor *deep value*, algo que, al consumirlo, le haga sentirse más querido o más inteligente». Tengo la sensación de que el consumidor ocupa cada vez más espacio en los medios, y no sólo en la publicidad. Abundan los artículos sobre los problemas de los consumidores que ocupan los espacios que hasta hace unas décadas se dedicaban a informar sobre el mundo.

Los periodistas de raza intentaban no confundir su oficio con el marketing. Hoy me temo que pocos periodistas son tan ambiciosos, especialmente desde que internet —es decir, las grandes compañías que gestionan las redes sociales— se ha

infiltrado en la profesión periodística. Cualquier director de un medio de comunicación sabe que una presencia estratégica en internet puede proporcionarle muchos miles de visitas. Pero no está en sus manos, sino en las de Facebook decidir, por ejemplo, si los usuarios prefieren las imágenes (vídeos especialmente) a las palabras. Una pequeña modificación de los algoritmos de Google puede alterar el flujo de visitantes hacia un tipo de noticias u otro. Por eso se están imponiendo los titulares provocativos. Los medios se sienten financieramente más vulnerables que nunca. En lo que llevamos de siglo, su número de empleados se ha reducido en torno al 40 %.

No parece que los nuevos medios digitales sientan los problemas de la democracia con la intensidad con que los sentían Lippmann o Dewey. La prueba es que cuando una noticia colgada en internet comienza a recibir millones de visitas, no hay medio que no se apresure a participar en el flujo ofreciendo alguna versión sugerente de la misma. Pondré un solo ejemplo. A mediados de 2015, la noticia de que Walter Palmer, un cazador de Minnesota, había matado un león llamado Cecil generó un revuelo digital tan grande en Estados Unidos, que desde *The New York Times* a *TheAtlantic.com*, no hubo medio que no se hiciera eco de ella haciendo lo posible por llevarse el mayor caudal posible de visitas a su molino mediante el titular oportuno. Cuanta más difusión se daba a la «noticia», más visitas recibía, con lo cual llegó un momento que se alimentaba con la publicidad que generaba. «Comer pollo es moralmente peor que matar al león Cecil», titulaba *Vox* el 30 de julio. «Un médium dice que habló con el león Cecil tras su muerte», aseguraba *BuzzFeed* dos días después. En *TheAtlantic.com* informaban el 31 de agosto que la ministra de

Medio Ambiente de Zimbabue, Oppah Muchinguri, había solicitado a Estados Unidos la extradición del cazador.

Gumersindo de Azcárate, del que dijo Ortega que pertenecía a «una casta de hombres que creía en las cosas superiores, y para los cuales toda hora llegaba con un deber y un escrúpulo en la alforja», escribió en 1931 que »el periodismo es un sacerdocio y no un oficio, y, por esto, la devoción a las ideas y al interés de la patria es lo primero, la honra y la gloria lo segundo, y las ventajas personales lo último».[39] Son palabras nobles de un hombre convencido de que «la prensa, cuando sirve a las ideas, a los principios y a los intereses generales del país, cuando es movida por el sentimiento de la justicia y el de la patria, cuando tiene conciencia clara de su misión y la firme resolución de cumplirla; cuando, en una palabra, es desinteresada, culta, imparcial e independiente, puede coadyuvar poderosamente a la difícil obra de la gobernación del Estado, siendo reflejo y fiel guía discreto de la opinión pública». Pero estas palabras tan nobles no nos sirven para describir la realidad que nos encontramos en los medios.

MANTENER EL BARCO A FLOTE

La democracia es una experiencia política más discutidora que bien informada y no nos deberíamos rasgar las vestiduras por ello como lo hace Donoso, para el cual la discusión liberal se empeña en postergar la toma de decisiones, hasta el punto de creer que los problemas ya se están solucionando porque se discuten. Donoso se imagina la sociedad democrática como una tripulación dedicada a discutir en cubierta el rumbo a seguir, sin atreverse a poner a nadie al mando del timón. No se le ocurre

pensar que, mientras la discusión está viva, el barco se mantiene a flote.

Oakeshott reconoce que efectivamente en la discusión no hay nada serio, pero añade: «Como en la mortalidad». Mientras discutimos mantenemos vigentes determinados rituales, organizamos las intervenciones y adjudicamos tiempos a cada una, mantenemos un comportamiento ordenado y pacífico que puede ser razonablemente disfrutado y éste es, exactamente, el rumbo que es sensato tomar. Silvela no estaba muy lejos de Oakeshott cuando sostenía, y no creo que de forma completamente irónica, que «el derroche de vana palabrería en el Parlamento español era un beneficio de la Providencia en cuanto atenuaba los desastres de la producción legislativa».

Si pudiéramos demostrar que la política es la ciencia de navegar con timón y brújula, podríamos deducir que los dioses aún no se han retirado de nuestro lado y, por lo tanto, los racionalistas políticos tendrían motivos para justificar sus esperanzas. Pero no podemos. Y por eso el conservador entiende que mantenerse a flote es una empresa muy digna, aunque se pregunta si es posible llevarla a cabo sin la esperanza de una meta.

El conservador sabe que buena parte de eso que llamamos las cosas humanas es un intento de mantenerse a flote, evitar las vías de agua, limpiar la sentina, reparar las velas y mantener limpia la cubierta… tener a la tripulación ocupada manteniendo el barco a punto. «No ha de ser la entereza del gobierno como debiera, sino como puede ser», decía ese sutil espíritu diplomático que fue Saavedra Fajardo. Y añadía: «Toda la ciencia política consiste en saber conocer los temporales y valerse de ellos; porque a veces más presto conduce al puerto la

tempestad que la bonanza».

Por alguna razón llevamos toda la historia de la humanidad recurriendo a la imagen de la nave para explicarnos la vida política. A veces pensamos en la llamada «nave de los locos» y a veces en una tripulación coordinada dirigida por un capitán experimentado. Esto es lo que nos dice Ángel Ganivet (*Idearium español*): «No hay medio de escapar de tan manoseado tópico, porque las ideas que nos vienen al espíritu cuando vemos una nave flotando sobre las aguas, son las que más claramente revelan nuestra concepción universal y armónica de la vida». Pero es difícil no recordar el final de Ganivet: se suicidó tirándose del ferry que atravesaba las heladas aguas del Dvina. Cuando cayó al río algunos pasajeros dieron la voz de «¡Hombre al agua!» y lo salvaron contra su voluntad… aunque sólo por unos minutos, porque en cuanto pudo, se libró de ellos y volvió a arrojarse a los brazos de la muerte, dejando su vida en la corriente.

Ya que nos ponemos dramáticos, cedámosle la palabra a Donoso Cortés: «Tended los ojos por toda la prolongación de los tiempos, y veréis cuán turbias y cenagosas vienen las aguas de ese río en que la humanidad va navegando: allí viene haciendo cabeza de motín Adán el rebelde, y luego Caín el fratricida, y tras él muchedumbres de gentes sin Dios y sin ley, blasfemas, concubinarias, incestuosas, adúlteras; los pocos magnificadores de Dios y de su gloria olvidan al cabo su gloria y sus magnificencias, y todos juntos tumultúan y bajan en tumulto, en el ancho buque que no tiene capitán, las turbias corrientes del gran río, con espantoso y airado clamoreo, como de tripulación sublevada. Y no saben ni adónde van, ni de dónde vienen, ni cómo se llama el buque que los lleva, ni el viento que

los empuja. Si de vez en cuando se levanta una voz lúgubremente profética, diciendo: "¡Ay de los navegantes! ¡Ay del buque!", ni se para el buque ni la escuchan los navegantes; y los huracanes arrecian, y el buque comienza a crujir, y siguen las danzas lúbricas y los espléndidos festines, las carcajadas frenéticas y el insensato clamoreo; hasta que en un momento solemnísimo todo cesa a la vez, los festines espléndidos, las carcajadas frenéticas, las danzas lúbricas, el clamoreo insensato, el crujir del buque y el bramar de los huracanes; las aguas están sobre todo, y el silencio sobre las aguas, y la ira de Dios sobre las aguas silenciosas».[40]

Tras la vehemencia de Donoso, el liberalismo escéptico de Oakeshott: «En la actividad política navegan los hombres en un mar sin límites y sin fondo; no hay puerto para el abrigo ni suelo para anclar; ni un lugar de partida ni un destino designado. La empresa consiste en mantener la nave a flote y equilibrada; el mar es a la vez amigo y enemigo; y el arte de la navegación consiste en utilizar los recursos de una manera tradicional de comportamiento a fin de volver amiga toda ocasión hostil».[41] Para Oakeshott el gran mito de la política racionalista consiste en la confusión de la política con la ingeniería, en creer que se puede edificar una ciudad humana sobre los preceptos de un libro de filosofía política. A mi parecer, el gran mito de la filosofía política no racionalista es que cree que sin fe en los que nos gobiernan y, sobre todo, en nuestra politeia, puede haber vida política.

Navegamos sin querer saber que pudiéramos ser el Titanic (y así debe ser). Intentamos desarrollar tecnologías de navegación que nos permitan incrementar la seguridad de la travesía. El capitán sabe que el mar siempre se reserva la última palabra,

pero que, a pesar de todo, lo único que no se puede permitir es parar las máquinas. Es imperioso que los pasajeros duerman bien. Y para posibilitarlo, es bueno recordar lo que el griego Melantio[42] solía decir: que los Estados se mantienen a flote gracias a las divergencias existentes entre la tripulación. A causa de las mismas no se agolpa toda en el mismo lado de la nave y hay siempre contrapesos que impiden que todo el Estado bascule a un lado, permitiendo así preservar nuestra confianza en el equilibrio.

LA DEMOCRACIA NO ES UNA LEY NATURAL

La aparición de la democracia es el acontecimiento capital de los tiempos modernos, pues, aunque se pueden encontrar esbozos de la vida democrática en Grecia y en otros lugares, nada garantizaba en ellos el advenimiento de la democracia moderna. La humanidad podría haber seguido otros caminos políticos, porque la vida democrática no obedece a ninguna ley de la naturaleza. Es sólo una experiencia contingente y frágil de la vida en común. Y porque es contingente y frágil, esta noble causa imperfecta necesita el apoyo de nuestra esperanza. No hay democracia sin el firme sostén popular de las ilusiones que la democracia produce sobre sí misma para compensar su fragilidad.

A la democracia le gusta verse como la expresión política de una politeia autoconstituida y autolegitimada, que no puede aceptar ninguna autoridad superior ni exterior, pero no puede prescindir de la ayuda de Persuasión, esa divinidad a la que los demócratas atenienses erigieron una estatua en el centro de Atenas porque sabían que sin ella, sin la convicción que emana

su sonrisa, no puede haber vida en común. Aristófanes escribe en *Las ranas* que la sonrisa de Persuasión es un discurso elocuente.

En 1787, Benjamin Franklin, como no había manera de desenredar una cuestión que estaban debatiendo en el Congreso, propuso hacer un pequeño descanso para rezar, a ver si con la ayuda del cielo los congresistas encontraban la sagacidad que les faltaba. Alexander Hamilton alegó que él no tenía ninguna necesidad de recibir ayuda extranjera. Así comenzó la historia de la democracia moderna. Franklin se declaraba deísta, pero es más que probable que, como otros padres fundadores norteamericanos, fuera un ateo encubierto, lo cual no les impidió firmar el que posiblemente es el principal texto de la Ilustración, la *Declaración de Independencia*, que dice: «Sostenemos como evidentes por sí mismas estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad». La fe en estos principios es para los conservadores norteamericanos el fundamento de su politeia. Por supuesto, ninguno de ellos ha estado a salvo de la crítica. Según Bernie Sanders, el país está fundado en «principios racistas». Otros han calificado la *Declaración de Independencia* de sexista o de sarta de mentiras. Incluso Woodrow Wilson sostuvo que para comprender la auténtica *Declaración de Independencia*, había que saltarse el prefacio.

No se le escapó tampoco a nuestro Gumersindo de Azcárate que si bien la *Declaración de Independencia* sostiene solemnemente que «todos los hombres son iguales y han recibido del Supremo Hacedor derechos inalienables», los

norteamericanos se olvidaban cuando gobernaban del indio y del negro, hacían lo posible para frenar la ambición de los funcionarios públicos y ponían límites a «las caprichosas decisiones del pueblo soberano».[43]

Todo régimen político, si quiere sobrevivir —y éste es su primer deber—, necesita ganarse una anuencia básica sobre su bondad.

EL ARTE DE LA MENTIRA POLÍTICA

En 1712 se anunció en Inglaterra la aparición de un libro en dos volúmenes titulado *Arte de la mentira política*. Aunque se sospechaba que quien estaba detrás era Jonathan Swift, en realidad se trataba de un buen amigo suyo, el escocés John Arbuthnot (1667-1735), médico de la reina Ana. Todo lo que conocemos del libro es el anuncio de su aparición y la promesa de su autor de desmenuzar «el arte de hacer creer al pueblo falsedades saludables con vistas a un buen fin». Jonathan Swift publicó en *The Examiner* un comentario en el que escribía: «Se nos dice ahí que el Diablo es el padre de las mentiras, y que fue un mentiroso desde el principio; de suerte que, sin lugar a dudas, la mentira es antigua y, es más, surgió por primera vez como mentira política».

Al espectador del régimen teatrocrático le cuesta creer que existan falsedades saludables porque vive en el supuesto de su inteligencia crítica. Sabe que hay políticos manipuladores y mendaces que se aprovechan de su puesto para fines espurios, e incluso políticos envanecidos e ignorantes, como aquel ministro de Fomento que viajaba por la Mancha y mientras veía

deslizarse los paisajes del *Quijote* imaginaba lo que sería todo aquello con un buen plan hidráulico. Ordenó al chófer que se detuviera junto a lo que llamó «una hermosa flora». Tras exclamar extasiado que las flores, las avecillas y las mujeres nos reconcilian con la vida se lamentó de que hubiera incontinentes que tratasen la tierra manchega de inculta, cuando era capaz de dar esas maravillas florales. «Baja y recógeme una de esas florecillas», le ordenó al chófer. Éste le trajo tres. El ministro eligió la que más le placía y se la puso en el ojal. «Si estas flores se llevasen a Madrid —añadió— podrían ser una fuente de riqueza para la comarca.» El chófer se atrevió a plantear una tímida objeción: «Señor, pero si arrancasen esas flores para venderlas, los campesinos perderían la cosecha de las patatas…». El ministro —digamos su nombre: Rafael Gasset— mandó poner el coche en marcha y comenzó a ensalzar el cultivo de la patata.

El espectador del régimen teatrocrático sabe incluso que en ciertas ocasiones una mentira bien compuesta, como dice el refrán, mucho vale y poco cuesta. No tiene que forzar su moralidad para entender que «mal podrán tratar bien del gobierno los que no supiesen disimular y fingir».[44] Comprende muy bien una mentira que utilizó Sagasta ante Amadeo de Saboya.

El rey Amadeo de Saboya, despectivamente conocido entre nosotros como Macarroni I, lo primero que hizo al llegar a España el 2 de enero de 1871, antes de dirigirse a las Cortes a jurar la Constitución, fue rendir una visita al cadáver de Prim, que había sido su único sostén. La nieve cubría la ciudad de Madrid. No sé si en aquel momento alcanzó a intuir lo que le esperaba: en dos años tuvo seis gobiernos y tres elecciones

generales. Pero dejemos la tragedia de lado para atender a la comedia. El rey era también un buen *galantuomo* y se trajo de Italia una joven que, según decían, vivía más tiempo en palacio que en su hotel. Los ingeniosos aseguraban que le leía al rey los cuentos de Boccaccio «de corrido». El caso es que la reina estaba a punto de llegar a Madrid y para evitar el escándalo en aquella situación constitucional tan precaria, Sagasta, entonces ministro de Gobernación, decide aplicar aquello de a grandes males, grandes remedios.

Al entrar un día la italiana en palacio, varios polizontes la detuvieron y la introdujeron primero en un coche y después en el tren que la llevaría a la frontera. Media hora después, don Práxedes se presentó a despachar con el rey las cuestiones corrientes. Entró con cara compungida y le contó al monarca que se había abortado un complot contra su vida.

—Ya se sabe —dijo— que, en toda conspiración, a la fuerza ha de figurar una mujer. La buscamos y la encontramos cuando ya había entrado en palacio, posiblemente tras haber sobornado a algún servidor de la entrada.

—¿Está presa? —preguntó don Amadeo.

—En la madrugada llegará a la frontera, custodiada por dos agentes de confianza del gobierno.

Pasaron los días, llegó la reina, pasaron más días y el rey se encariñó con otra joven, en este caso española. Pero como los días continuaban pasando, el rey se aburrió y llamó a Sagasta, pidiéndole que desterrase también a su último capricho.

—¿Y los derechos individuales? ¿Y la inviolabilidad del domicilio? ¡Si Vuestra Merced supiese los disgustos que me dan estas cosas en las Cortes!

Quizás no haya habido otro parlamentario más brillante, más ágil, más mordaz que este riojano, Sagasta. Nadie ha contado más chistes que él desde la tribuna de las Cortes. Siempre tenía una anécdota para ilustrar un argumento. Pero su intención no era frívola en absoluto. Bien sabía él que «las dos mayores calamidades de la nación española habían sido los pronunciamientos y los cambios de Constitución».[45] Efectivamente, una nación que mantiene permanentemente abierto el proceso constitucional no sabe muy bien lo que quiere de sí misma.

En una ocasión Moyano se interesaba por lo que hubiera pasado de no haber sucedido la revolución del 68. Sagasta le contestó: «S.S. me recuerda lo que le pasó a uno que se entretuvo toda su vida escribiendo una obra de muchos volúmenes para demostrar los milagros que hubiera hecho un santo, si tal santo hubiera venido al mundo».

Sagasta —con mejor o peor fortuna— era un político integral —si bien no exactamente íntegro—, de los que ningún país puede prescindir. Tenía sus principios, pero los toreaba con gracejo. Poco tenía que ver con la rigidez moral de Salmerón, que intentaba preservar sus principios de cualquier contaminación. Y lo hizo con tanta decisión que en unos momentos especialmente críticos para la vida del Estado, renunció a la presidencia del Poder Ejecutivo de la Primera República, cargo que había asumido un mes y medio antes, por no firmar la pena de muerte de unos militares condenados legalmente por colaborar con los cantonalistas. Sin embargo es difícil someter la vida al riguroso lecho de Procusto de unos principios intocables. El mismo Castelar dio un ejemplo de deshonestidad cuando a finales del curso de 1873-74 comunicó

a sus alumnos que ninguno de ellos estaba en condiciones de aprobar su asignatura de metafísica. Es altamente probable que actuara así para no tener que suspender únicamente al mejor de ellos, Marcelino Menéndez Pelayo, hacia quien sentía una profunda animadversión… que no era menor, en cualquier caso, que la que éste sentía hacia el krausismo.

El espectador teocrático puede aceptar la inevitabilidad de ciertas mentiras en política, pero le cuesta mucho más imaginarse la posibilidad de que todo el espectáculo teatral de la política pueda estar sostenido en una noble mentira.

LAS MENTIRAS CONVENCIONALES DE LA CIVILIZACIÓN

¿Sería factible vivir en unas condiciones de completa sinceridad? Max Nordau lo exigía en *Las mentiras convencionales de la civilización* (1883), ensayando la fundación de un régimen político que no estuviera contaminado por ningún tipo de mentira, ni religiosa, ni aristocrática, ni política, ni económica, ni nupcial, ni de la prensa, ni de la justicia, ni de la opinión pública. Toda mentira debería eliminarse para poder construir un régimen basado en una «concepción científica del mundo». Todos sabemos que no ha existido nunca un régimen de este tipo y las razones de su existencia nos las explica James Morrow al imaginarse la vida en Veritas, una ciudad sin mentiras, en su novela *City of Truth*.

En Veritas todo el mundo es tan sincero que ni tan siquiera dice medias verdades. No puede decirlas porque mentir es físicamente doloroso. Ni las metáforas están bien vistas.

En el ascensor puedes encontrar esta advertencia: «El

mantenimiento de este ascensor se lleva a cabo por personas que detestan su trabajo. Tú sabrás lo que haces». Los campamentos de verano para niños se llaman «¡Ahí os quedáis, chavales!». Los anuncios comerciales hablan de los defectos de los productos que promocionan y los políticos cuentan con pelos y señales sus trapicheos. Las hamburguesas se llaman «bocadillos de carne de ternera asesinada». Las fórmulas de cortesía son completamente honestas: «Suyo, pero sólo hasta cierto punto» y los libros más leídos tienen títulos como *La mendacidad de las buenas maneras*.

El protagonista de *City of Truth* es Jack Perry, un «deconstruccionista» que tiene por oficio destruir las viejas palabras mentirosas. No comprende cómo podía vivir la humanidad en el pasado en un mundo en el que los políticos mentían, los anuncios publicitarios exageraban, las mujeres llevaban maquillaje, se creía en Papá Noel y no se le podía decir directamente a una mujer desconocida que sentías una atracción sexual por ella. Pero todo cambia radicalmente para él cuando su hijo, al que cree que ama, es mordido por un conejo en el campamento de verano y contrae una rara y gravísima enfermedad. Jack Perry comprende que sólo las mentiras piadosas pueden proporcionarle al niño el optimismo vital que es imprescindible para su cura.

Morrow ha descrito en Veritas la distopía de la transparencia absoluta: el sueño con el que la teatrocracia juega sin darse cuenta de que se trata de una pesadilla. Añado que en la portada de la edición original se ven dos cerdos volando, como dos Pigasus, con las alas desplegadas sobre los rascacielos de una megápolis.

Lo que James Morrow nos plantea de modo irónico, Ibsen nos lo mostró en el escenario del teatro en *Casa de muñecas* y en

Pato salvaje. Los seres humanos no podemos vivir en condiciones de absoluta transparencia. Necesitamos enmascarar nuestras miserias, incertidumbres, esperanzas ciegas y los efectos imprevistos de nuestra buena voluntad. Por eso nos inventamos el pasado del que nos gustaría proceder, el presente en el que querríamos vivir e incluso sospechamos que mereceríamos ver realizadas las ilusiones que nos creamos. Pero como, a pesar de todo, no estamos a la altura de lo que querríamos ser, nos nutrimos de mentiras vitales y de verdades a medias que nos sirven para seguir confiando en nosotros mismos. Las preguntas que Ibsen dirige al espectador de sus dos obras versan sobre la naturaleza de la relación entre verdad, mentira, vida y felicidad: ¿podría la felicidad necesitar como soporte necesario algún tipo de fantasía que nos oculte lo que realmente somos? Es uno de sus personajes quien dice estas palabras: «La mentira vital es algo así como un principio estimulante, ¿comprende?». Que esto se diga desde un escenario en una sociedad teatrocrática, es especialmente significante.

Ninguna ciudad puede soportar el cinismo de los deconstruccionistas empeñados en mostrar en las plazas públicas que toda costumbre es convencional y arbitraria. La sociedad política necesita proteger su fe en sí misma, que es lo mismo que decir sus ilusiones sobre sí misma.

Cada pueblo se crea sus propias mentiras y sus verdades selectivas en la construcción de su relato colectivo. «Un pueblo no puede, y si puede no debe, vivir sin gloria», sentencia Ganivet. En esta dirección, Menéndez Pelayo escribe con un punto de ironía: «Temeridad sería negar la predicación de Santiago en España, pero tampoco es muy seguro el afirmarla». Maeztu, más en serio que en broma, consideraba necesario

defender la participación del apóstol Santiago en la batalla de Clavijo sobre un caballo blanco, sin transigir ni con que fuera tordo. Por cierto —esto no nos lo podemos dejar en el tintero —, asegura Ernesto Giménez Caballero que Maeztu (a quien nunca acabó de perdonar su época liberal) era un ciudadano de tal honestidad «que se iba a protestar al Ayuntamiento de Madrid porque le cobraban poca contribución, y de esta manera no podría tener nunca bien arregladas las calles».

En los relatos de los padres fundadores norteamericanos se suele asegurar que George Washington no dijo en su vida una mentira. Es otra mentira saludable.

NO ES FÁCIL DESMENTIR A MAQUIAVELO

Pedro de Ribadeneyra (1527-1611) trata de la mentira política en la primera crítica que se le dirige a Maquiavelo desde España, el *Tratado del Príncipe Cristiano*.[46] Intenta mostrarle al príncipe cristiano un camino que bordee las estrategias simuladoras del príncipe maquiavélico sin caer en el cinismo de algunas máximas políticas en boga, como la que el francés Luis XI enseñó a su heredero, el futuro Carlos VIII: «Nescit regnare qui nescit simulare» o como la que, según Plutarco, defendía Lisandro y es recogida con halagos por el mismo Maquiavelo: «Cuando la piel del león no basta para cubrir al príncipe, se le debe coser y añadir la de la vulpeja». Pero, puesto en la labor, Ribadeneyra no puede prescindir del criterio de utilidad en política y se enreda en sofismas intentando dar forma a una doctrina de lo que llama la «disimulación honesta», que vendría a ser una legitimación de la mentira piadosa permitida al príncipe cristiano.

Ateniéndose a los principios, para Ribadeneyra la cuestión está clara: no hay que mentir; pero el príncipe no vive entre principios, sino en el mundo de la política, y rodeado de enemigos que «con las artes de Maquiavelo y una fina hipocresía» pretenderán engañarlo. Sólo para defenderse del engaño podrá hacer uso de la disimulación como estrategia defensiva. «Andando entre enemigos, necesario es que vayan armados, y que con los disimulados usen de alguna disimulación; pero miren bien hasta dónde ha de llegar, sin que Dios se ofenda, y los términos y límites que ha de tener su recato y artificio, para que, siendo príncipes cristianos y discípulos de Cristo, no se hagan discípulos de Maquiavelo.» Esto supone admitir que hay simulaciones políticas que, en sí mismas, no ofenden a Dios y que, puesto que el príncipe anda siempre rodeado de enemigos que quieren engañarlo, ha de hacer un uso permanente de las mismas. En mi opinión, Rivadeneyra da tantas vueltas en torno a la verdad, que acaba oscureciéndola.

Feijoo (1676-1764) retoma el empeño de Ribadeneyra en el *Teatro crítico universal*. Es plenamente consciente de que la virtud de Maquiavelo y la cristiana van en direcciones opuestas. Lo que no está claro es en qué dirección ha de ir el príncipe cristiano. «El centro de toda la doctrina política de Maquiavelo viene a estar colocado en aquella maldita máxima suya de que, para las medras temporales, la simulación de la virtud aprovecha, la misma virtud estorba. De este punto sale, por líneas rectas, el veneno de toda la circunferencia de aquel dañado sistema.» Pero inmediatamente después se ve obligado a reconocer que, si bien todos abominan el nombre de Maquiavelo, «casi todo el mundo le sigue» y admite, incluso,

que hay razones para seguirlo, porque «aquel depravado ingenio enseñó en sus escritos lo mismo que él había estudiado en los hombres» y lo mismo que habían descubierto en la naturaleza de las cosas humanas autores antiguos, como Polibio y otros muchos que «enseñaban que el manejo de las cosas públicas era imposible sin dolos ni alevosías». Lo que nos enseñan todos estos autores es que «la política es el arte de negociar la conveniencia propia». Curiosamente ésta es la manera como el sofista Trasímaco define la justicia en el primer libro de la *República* de Platón.

Feijoo vuelve a la carga contra Maquiavelo en otros lugares de *Teatro crítico universal*. Su estrategia es siempre la misma, y siempre acaba en fracaso. Tras despreciar al florentino («genio irrisorio y satírico»), reconoce que el maquiavelismo «debe su primera existencia a los más antiguos Príncipes del mundo, y a Maquiavelo, sólo el nombre». En realidad, el maquiavelismo nombraría algo cuya «raíz está en nuestra naturaleza».

¿ES TODA POLITEIA UNA NOBLE MENTIRA?

Si hay mentiras verdaderamente útiles en democracia, no somos conscientes de ellas por la sencilla razón de que las mentiras en las que vivimos no son las mentiras que nos contamos conscientemente unos a otros.

Cuando Saavedra Fajardo, que conocía muy bien el mundo de la diplomacia, escribe en *República literaria* que «todo el estudio de los políticos se emplea en cubrirle el rostro a la mentira y que parezca verdad, disimulando el engaño y disfrazando los designios», no escandaliza a nadie. Como tampoco llama a nadie la atención que el conde de Romanones

diga que «la verdad desnuda y aun semidesnuda es siempre poco grata para los oídos de las personas reales». Aunque la llamada «posverdad» haya sido elegida en Inglaterra como la palabra del año 2016, los sofistas griegos ya habían descubierto que los hechos objetivos son menos influyentes en la conciencia política del pueblo que la emoción que pueda asociarse a los mismos. «Muy lejos está de la razón política el que para decir las cosas piensa que basta decirlas con razón», observaba Juan de Zabaleta[47] mucho antes de Trump.

Maquiavelo reconoce que los autores antiguos sabían lo que se hacían cuando imaginaron al centauro Quirón como educador de héroes. Quirón es la representación perfecta del animal político: la forma que integra lo bestial y lo humano. Como se conocía a sí mismo, sabía que al hombre no se lo educa solamente con argumentos. Son necesarios también los prejuicios o, como los llamaba Platón, los encantamientos.

Platón fue el primer filósofo en defender abiertamente que un tipo especial de ilusiones políticas debe ser considerado con respeto. Lo hace en la *República*, donde Sócrates sostiene que ninguna politeia se funda sobre teoremas. Para que la politeia tenga futuro, los ciudadanos han de confiar espontáneamente en la bondad de su modo de vida, preocuparse por su ciudad como si fuera «su madre y nodriza y defenderla como tal, considerando al resto de los ciudadanos como hermanos suyos, hijos de la misma tierra».

Una comunidad sólo se mantiene firme si posee convicciones compartidas a las que podemos dar el nombre, si se quiere, de nobles mentiras. La más necesaria es la de la fraternidad, dado que, a pesar de su importancia política, no parece posible encontrarle un fundamento natural. No hay ciudad si no hay

una fraternidad que permita a los ciudadanos sentirse más afines entre sí que con los forasteros. Por eso es políticamente noble contribuir persuasivamente a la creación de lazos de copertenencia. La política es hacer creer.

La mentira a la que Platón se refiere viene de muy antiguo y presenta la forma de una convicción política colectiva incuestionada en la que está en juego la identidad de la ciudad. Hay que hacer creer a los ciudadanos que son autóctonos de una politeia y, por lo tanto, todos son hijos políticos de una misma madre. Hay que hacer creer lo que Manuel Azaña defendía en Barcelona el 18 de julio de 1938, que «la verdadera base de la nacionalidad y del sentimiento patriótico» es «que todos somos hijos del mismo sol y tributarios del mismo arroyo». Hay que crear lo que podríamos llamar una superestructura emocional que sea capaz de compensar las deficiencias lógicas de la humilde estructura política.

Esto es lo que Karl Popper no supo ver en la crítica que le dirige a Platón en *La sociedad abierta y sus enemigos*, pero la verdad es que toda politeia intenta preservar el acceso crítico de la ciudadanía a las ilusiones que le permiten ser una politeia. Raymond Aron defendía en *Introducción a la filosofía política* que «para que el sistema funcione es necesario que la gente tenga fe en su propia constitución». «Explicar un régimen político o analizarlo —añade— es despojarlo de su aureola poética; hay una gran sabiduría en los regímenes que prohíben que se les cuestione.» No hay nada más difícil que gobernar a un pueblo de incrédulos, porque la patria no vive —ya lo decía Maura— más que de amor de sus hijos.

10

Conservadurismo y liberalismo

HAYEK: ¿ES EL CONSERVADURISMO UN OSCURANTISMO?

El valor de una ideología no se mide sólo ni por la intensidad con que se siente, ni por la coherencia o rigor que proclama, ni por el poder e influencia que acumula. También se mide por la consistencia de las ideas contra las que se bate. Por este motivo, como tengo a Friedrich Hayek por un pensador valioso, quiero creer que parte de su valor se ha forjado en su polémica contra el conservadurismo o, como él lo llama también, el «conservacionismo» (la filosofía, puntualiza, «que tradicionalmente defienden los conservadores»). Un resumen preciso de la posición de Hayek se encuentra en su artículo titulado «Por qué no soy conservador», recogido posteriormente como último capítulo de *Los fundamentos de la libertad*.

I

La tesis de partida de Hayek es que «el conservador carece de objetivo propio». Aunque pueda ser legítimo y «seguramente»

necesario oponerse a «todo cambio súbito y drástico», resulta poco estimulante limitarse a negar el cambio, sin ofrecer ninguna alternativa.

Sin embargo, yo, como conservador, no veo por qué —Balmes insistía en ello— la verdad ha de ser enemiga del movimiento. Con una actitud de rechazo frontal a todo cambio ni se mejora el presente, ni se detiene el tiempo; sólo se va a remolque de los acontecimientos. «Actuamos —reconocía Chateaubriand— en una sociedad permanentemente renovada.» Hay algo intimidante, e incluso un matiz chulesco, en la actitud de quien busca desacreditar al adversario acusándolo de estar en el lado equivocado de la historia.

En las páginas precedentes he defendido que para captar bien el flujo histórico, es conveniente dominar la perspectiva que nos permite observarlo desde el pasado. Se me podría objetar entonces que veo la paja en el ojo ajeno e ignoro la viga en el propio. ¿No les estoy diciendo a los que poseen otra orientación histórica que se encuentran en el lado incorrecto de la historia? Creo que les estoy diciendo que su perspectiva es menos amplia. Intentaré justificar mi posición con dos argumentos complementarios.

En primer lugar, si la perspectiva conservadora contribuye a algo, es a rebajar el orgullo de cualquiera que crea que ha encontrado el momento absoluto de la historia. El momento absoluto sería aquella posición que, por verse a sí misma como la culminación del proceso histórico, se considera capacitada para juzgar lo pretérito como anticipación más o menos balbuciente del presente y de valorar los hechos pasados por su contribución a la conformación de la actualidad.

En segundo lugar, la perspectiva conservadora no quiere

contemplar solamente el proceso de lo que cambia sino que intenta que no le pasen desapercibidas las permanencias que acompañan a los cambios. El hecho de que en las *Leyes* de Platón encontremos un término tan sugerente como «teatrocracia», no solamente nos permite comprender las prácticas de la democracia radical ateniense del siglo V a.C., sino que nos ayuda a describir plásticamente la democracia del presente. He pretendido hacer un uso frecuente de términos de este tipo, comenzando por el de politeia, para poner de manifiesto un cierto presente continuo en el lecho de la historia.

En definitiva, la perspectiva conservadora permite rebajar el orgullo historicista del progresismo contemporáneo y restaurar el prestigio de la transmisión, para la cual tampoco hay lado correcto de la historia. Si nos tomamos en serio a los grandes pensadores de nuestra tradición, sin descartar que puedan tener importantes lecciones que enseñarnos sobre nosotros mismos, pronto descubrimos que los más grandes nos han comprendido incluso mejor de lo que nos comprendemos nosotros mismos. Y si no nos comprendemos, ¿cómo sabemos dónde estamos? Hay veces en que, como advertía Valera, «el prurito de progresar pone estorbo al progreso».

El conservadurismo se sitúa decididamente frente al historicismo de manera polémica, pero defensiva. No cree lo que ingenuamente proclamaba Castelar, que «la historia se haya elevado a la condición de filosofía» o que «la ciencia social ha tomado un carácter tan sistemático y riguroso como las puras matemáticas».[48] Ve en el historicismo la ilusión de que la historia proporciona a la humanidad el sentido de orientación que poseen las aves migratorias. Armados de esta convicción, los mismos que han afirmado el sentido de la historia, se han

autoinstituido en la vanguardia de su interpretación científica. Fue el caso de Lenin, que en *¿Qué hacer?* dogmatiza sobre la conciencia de clase, que sería la conciencia imprescindible para sintonizar con el sentido de la historia. Lo llamativo es que asegura que no surge necesariamente de las condiciones materiales de la vida del obrero, sino de la luz que ciertos intelectuales arrojan sobre el obrero para evitar que éste se contente con una toma de conciencia limitada y no revolucionaria. Como a Lenin no se le escapa que esos intelectuales guardianes de las esencias no provienen de la clase obrera, resultaría que la conciencia de clase no es la que tienes de forma natural como miembro de tu clase, porque sería una conciencia reformista, sino la que te dicen que has de tener los intelectuales que no son de tu clase.

El proyecto historicista es el de la sustitución de la religión y, en general, la metafísica, por una supuesta ciencia histórica, de manera que la «Historia» (convertida en metaficción) sustituya a la «Providencia» o a la «Gracia divina». Lo que ocurre es que, para desesperación de los intelectuales, la historia tiene muy poco respeto por las teorías y siempre se presenta con algún acompañante al que no se había invitado.

El historicismo está convencido de que sólo el sentido de la historia puede iluminarnos sobre el significado de lo bueno. De esta manera se incapacita para distinguir ser y tiempo.

Para comprender el pasado el primer requisito es interesarse por él. Pero ¿cómo vamos a interesarnos por él si damos por supuesto que lo único consistente es el tiempo y que el presente es superior al pasado, es decir, si creemos que el presente es la cima (eso sí, necesariamente caduca) a la que el pasado ha venido ascendiendo? Si aceptamos que el pasado era sólo la

arqueología de lo actual, ya estamos incapacitándonos para entenderlo tal y como se entendía a sí mismo. Y si no lo entendemos como se entendía a sí mismo, no lo entendemos bien.

II

Tras criticarnos a los conservadores por oponernos al cambio histórico, Hayek nos sorprende acusándonos de estar más cerca de los socialistas que de los liberales, porque habríamos asimilado buena parte de las ideas socialistas que la propaganda ha hecho atractivas. Nos veríamos a nosotros mismos ocupando una posición equidistante entre socialistas y liberales, con lo cual nuestra autopercepción dependería de la ubicación de estas dos fuerzas. Sospecho que la verdadera intención de Hayek es presentar al liberalismo como el verdadero opositor al totalitarismo. Si es así, la intención es meritoria, pero ha errado el tiro. El conservadurismo comparte —en teoría— con el socialismo democrático el deseo de fomentar la copertenencia y la crítica al atomismo individualista, que con frecuencia deriva en un subjetivismo propietario y en un emotivismo de la autenticidad (arrastrando en su deriva, por cierto, a muchos socialistas). Siguiendo con esta lógica, desde el conservadurismo podríamos recurrir a la sal gorda para acusar al liberalismo de entregarse incondicionalmente al presentismo y contribuir activamente a la carga axiológica de lo moderno o recurrir a Carl Schmitt para sostener que la democracia es esencialmente antiliberal porque propugna la identidad entre gobernantes y gobernados y, por lo tanto, la homogeneidad, o que existe una contradicción insuperable entre la conciencia liberal del individuo y la homogeneidad democrática. ¿Y qué demostraría esto sino una narcisista incapacidad analítica por nuestra parte?

Si la sociedad está atravesada por la permanencia de una dinámica de separaciones, las autodefiniciones de cada ideología variarán a medida que se adaptan a las realidades emergentes. Precisamente la perspectiva conservadora de la historia tiene la virtud de entender el cambio sin olvidar todo aquello que se mantiene vivo (las permanencias) una vez atravesado el crisol del tiempo. Ni el socialismo ni el liberalismo ni el conservadurismo son los decimonónicos y, por lo tanto, las posiciones relativas de cada ideología en el arco político, tampoco.

III

El conservadurismo no comparte la ansiedad hayekiana respecto al Estado. Irving Kristol publicó en 1979 el texto que puede ser considerado como la partida de nacimiento del neoconservadurismo norteamericano, *Confessions of a True, Self-Confessed Neoconservative*, donde se define a sí mismo como un izquierdista asaltado por la realidad. Admite una cierta sintonía con el *New Deal* porque, como le gustaba repetir, fueron los conservadores los que impulsaron las políticas de protección social. En este sentido podemos recordar que en un discurso pronunciado en la Academia de Jurisprudencia el 28 de marzo de 1905, Canalejas, en presencia del rey, reconoció la importancia de la legislación social de Dato con estas palabras: «Tal vez, por no decir seguramente, la reforma legislativa a que va asociada el nombre de nuestro ilustre compañero el señor Dato pasó inadvertida merced a la filiación política [conservadora] de su autor; no obstante lo cual, la ley sobre accidentes del trabajo, susceptible y necesitada de enmiendas y complementos, constituye el más autorizado precedente para todas las reformas que otros preparamos y en que tenemos empeñada de por vida nuestra voluntad». Recordemos también

que Dato y Canalejas fueron asesinados por la plaga del terrorismo anarquista.

IV

Hayek nos acusa de admirar los cambios del pasado y de mostrarnos cobardes y timoratos con los cambios del presente. Coleridge, Bonald, De Maistre o Donoso Cortés «advirtieron claramente la importancia de las instituciones formadas espontáneamente, como el lenguaje, el derecho, la moral y diversos pactos y contratos», pero como el conservadurismo habría sido incapaz de formular una doctrina acerca del orden social, necesitaría recurrir a pensadores liberales, como Macaulay, Tocqueville, Lord Acton, Locke o Burke (que «fue siempre un viejo *whig*»), para dar consistencia teórica a sus ideas. Acepto gozoso el reconocimiento de la importancia concedida por los conservadores al orden social espontáneo, porque es un punto axial de nuestro credo, pero no creo que la cobardía describa correctamente nuestro intento de compensar las innovaciones con la vigencia de la transmisión. Aun reconociendo que el paleoconservadurismo mira sólo hacia atrás y que por eso es incapaz de vivir cómodamente en el presente, los conservadores sabemos que quien viva sólo pendiente de lo nuevo o de lo viejo, vive en la fuga del presente. He intentado defender que el propósito del conservador es darle consistencia y densidad al presente para que el sentido de lo real no acabe fagocitado por el sentido de lo posible.

Si Burke o Tocqueville son fuentes de inspiración para el conservador, es que su liberalismo es más complejo de lo que piensa Hayek. Detengámonos un momento en el primero. Cuando en sus escritos sobre América da el nombre de *prescriptive rights* a las expectativas razonables de la gente basadas

en una larga práctica, cuando afirma que un parlamentario tiene la obligación de ofrecer argumentos tanto a los que le votaron como a la nación en su totalidad, porque no es un mero delegado de sus votantes, o cuando argumenta su oposición a cualquier fuerza que pretenda apropiarse del poder, sea actuando en nombre del pueblo o de grandes ideas, a lo que cree que está asintiendo no es tanto a la emergencia de una politeia nueva (la norteamericana) como al asentamiento de determinadas y peculiares tradiciones políticas. La esencia del pensamiento de Burke puede resumirse con estas palabras que el conde Raczynski le escribe a Donoso Cortés: «Las instituciones inglesas son a todas luces el desenvolvimiento sucesivo de las costumbres, de los usos y de las leyes de aquel país; no se las debe, por tanto, tener por improvisadas ni traducidas e importadas desde fuera».

V

Hayek parece realmente convencido de que los conservadores carecemos de principios políticos que nos permitan colaborar con personas que sostienen ideas morales diferentes a las nuestras. Mientras el liberal se inhibe a la hora de juzgar las conductas de los otros, «siempre y cuando» no invadan esferas de actuación ajenas que están legalmente amparadas, a los conservadores nos gustaría ejercer de fiscales de la moralidad de nuestros conciudadanos. A lo primero se puede contestar mostrando el gran número de coaliciones de gobierno entre conservadores y liberales que ha habido en Europa. La Europa actual sería incomprensible sin esas alianzas. A lo segundo, reconociendo que, efectivamente, al conservador le importa mucho la salud de su politeia y el valor indicativo del ejemplo, porque le interesa mantener viva la copertenencia. Pero eso no

significa que nos movamos entre nuestros contemporáneos buscando con un farol faltas a las que iluminar farisaicamente para poder después escandalizarnos del estado del mundo. No nos interesa perder el tiempo condenando cuanto no nos gusta; preferimos dedicar nuestras energías al fomento de lo que nos gusta.

No es precisamente el conservador el que hoy se parapeta tras el lenguaje políticamente correcto. En estos tiempos en que el «otro» parece tener carta blanca para mostrar sus diferencias por el mero hecho de ser «otro», nadie debiera escandalizarse si el conservador en determinadas cuestiones, como la defensa de la transmisión o de la familia, quiere ser el «otro» del «otro» y no parece muy coherente que un liberal lo critique por ello. Vivimos desde hace treinta años en una especie de explosión de la cultura de la diferencia, que ha adquirido tal magnitud que, en la práctica, principios tan alabados como la libertad de palabra y pensamiento parecen tener sentido en tanto que justifican una identidad grupal.

La libertad —volvemos a recurrir a las palabras de Maura— se ha hecho conservadora.

VI

En el fondo del corazón del conservador, Hayek cree encontrar a un demócrata reticente que tiende a atribuir los males del presente a la democracia, cuando lo malo, desde una posición liberal, no es la democracia, sino el poder ilimitado. Pero lo que el conservador mira con reticencias es la beatificación de la democracia como causa perfecta. Ha insistido en la defensa de las instituciones intermedias de copertenencia entre el individuo y el Estado y el conservadurismo hispano en particular siempre ha tenido presente la teoría de la legitimidad

de la Escuela de Salamanca, que funda la soberanía en la misma constitución del animal político y no en la corona. Lo que el conservador considera necesario criticar es la democracia concebida como hotel en el que un ciudadano se ve a sí mismo como consumidor de derechos, sin otra obligación que la de dar una propina de vez en cuando. El conservador sabe qué se le puede pedir honestamente al hombre. Como comenta Martin Diamond, la libertad republicana existe en la demora, en el espacio entre la copa y los labios. La impaciencia exigente infantiliza al demócrata. A la buena política, como a las buenas costumbres, no le gustan ni las prisas ni la elusión de responsabilidades.

Los conservadores compartimos con muchos liberales la preocupación por el crecimiento de un igualitarismo formulario que se rebela contra cualquier forma de excelencia por considerarla un agravio comparativo. No podemos aprobar tampoco la transformación de cualquier divergencia en valor o la elevación del victimismo a los altares de la dignidad política. Porque amamos la democracia, miramos con atención sus flancos más débiles e intentamos tocar la ley con mano temblorosa, preservando como sagrado el principio de unidad que hace posible la pluralidad.

VII

Insiste Hayek en el supuesto miedo de los conservadores a las ideas nuevas y en nuestra dependencia de los ideales del pasado y supone que esta actitud nos obliga a oponernos al avance del conocimiento por miedo a las consecuencias que se derivan del mismo. De nuevo, pues, está acusándonos de situarnos en la dirección incorrecta de la historia. Pero podemos preguntarle a Hayek qué es lo que sabe él de las ideas nuevas. ¿Acaso el

estalinismo y el nazismo no lo fueron? ¿Es que por el mero hecho de ser nuevas hemos de recibirlas con los brazos abiertos? Sobre lo que desconocemos —lo nuevo— parece más adecuada una recepción prudente que un entusiasmo acrítico. ¿Cómo sabe Hayek que el futuro que nos espera es deseable? ¿No hay en sus palabras una confesión de fe progresista bastante ingenua y, en el fondo, impropia de él? ¿El vértigo de nuestra época en la que lo nuevo es sustituido por lo innovador, no lleva en sí la semilla del escepticismo? ¿Y las decepciones de nuestras profecías, no nos obligan a ser prudentes? Téngase presente que la habitualmente sagaz Emilia Pardo Bazán, cuando visitó la Exposición Universal de París, en 1900, no tuvo duda de que dos objetos allí expuestos no tendrían ningún futuro en España: el balón de fútbol y el reloj de pulsera. ¿Qué sentido tiene, se preguntó, querer mirar la hora continuamente? El reloj de pulsera se impondrá inmediatamente y el fútbol… el fútbol, de hecho, ya estaba impuesto desde que los maestros de la Institución Libre de Enseñanza trajeron una pelota en 1886 y les enseñaron a jugar a sus niños en el Soto del Puente de San Fernando. ¡Si es difícil comprender el pasado, no digamos ya descifrar el futuro!

VIII

Para Hayek, el conservadurismo es un oscurantismo que no tendría nada que ver con el escepticismo del liberal. Este libro es un esfuerzo por desmentir este prejuicio tan grosero. Lo que el conservador sospecha es que ninguna politeia se escribe con luz y taquígrafos (aunque los taquígrafos puedan ser de gran ayuda a la hora de reforzarla), que todas surgen de un fondo estético compartido, sin haber sido programado, cuya preservación persuasiva es un bien político. Observa que en el preámbulo de

la Constitución norteamericana se encuentra la declaración que hasta no hace mucho todos los escolares norteamericanos se aprendían de memoria: «Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una Unión más perfecta, establecer la justicia, garantizar la tranquilidad nacional, tender a la defensa común, fomentar el bienestar general y asegurar los beneficios de la libertad para nosotros y para nuestra posterioridad, por la presente promulgamos y establecemos esta Constitución para los Estados Unidos de América». Estas palabras recogen el núcleo esencial de la retórica de la politeia de Estados Unidos. Desde 1789 ha habido 11.539 propuestas de enmiendas constitucionales. La Constitución se ha enmendado 33 veces. Pero nadie ha propuesto nunca enmendar el preámbulo, a pesar de que en él no aparecen las palabras «derechos» o «igualdad». Eso quiere decir que aún cumple con su propósito.

IX

Cuando, finalmente, Hayek intenta definir su posición afirmativamente, nos muestra unas ambigüedades bien llamativas. Reclama la herencia ideológica de Lord Acton, Burke o Tocqueville, afirmando que se siente «inclinado a llamar verdadero liberalismo a las doctrinas que los citados autores defendieron». El liberalismo sería la afición por «lo vivo y lo natural», el «amor a todo lo que sea desarrollo libre y espontáneo». Creo que nuestro Vázquez de Mella diría exactamente lo mismo del conservadurismo. Pero no parece muy coherente este amor a lo que crece libre y espontáneo con la necesidad de «adoptar una actitud de franca rebeldía ante los prejuicios populares, los intereses creados y los privilegios legalmente reconocidos». ¿Cómo han nacido los prejuicios? ¿Es que han nacido en tubos de ensayo? «Los errores y los abusos —

añade— no resultan menos dañinos por el hecho de ser antiguos y tradicionales.» Efectivamente, pero tampoco por ser modernos o innovadores. ¿No ha mezclado aquí Hayek demasiadas cosas por su voluntad de mostrar al liberalismo en la dirección correcta de la historia? Quizás por eso busca el apoyo de «las mentes progresistas», que para él son las que desean «enjuiciar de modo objetivo lo existente, a fin de modificar todo lo que sea necesario». Respecto a los intereses creados y privilegios, los únicos que el conservador justifica son los del mérito.

X

Hayek resume su posición de esta manera: «La filosofía conservadora puede ser útil en la práctica, pero no nos brinda norma alguna que nos indique hacia dónde, a la larga, debemos orientar nuestras acciones». Hay que agradecerle el reconocimiento de la utilidad práctica del conservadurismo. Pero si la sabiduría práctica es para nosotros tan fundamental, es porque no disponemos de ningún conjunto de proposiciones científicas infalibles que podamos usar como gobernalle político. Por eso este libro se titula *La imaginación conservadora*. Creemos que las teorías son elementos de la realidad, pero que la realidad no cabe en ninguna teoría; que las cosas humanas son noéticamente heterogéneas, que no hay un sustituto científico para la prudencia del hombre corriente y que cuando se intenta encontrarlo, el resultado suele ser el nihilismo. La acción política respetuosa con las personas, a nuestro parecer, debería cuidarse más de compensar los excesos y defectos que ponen de manifiesto las separaciones políticas inevitables, que de sustituir lo real por lo ideal. Y en esta tarea estamos convencidos de que podemos encontrar el apoyo de muchos seguidores de Hayek.

La prudencia política no es una brújula infalible, pero la

gente corriente suele ser suficientemente sensata como para abandonar sus prejuicios cuando se siente perjudicada por ellos y buscar soluciones alternativas en los distintos ámbitos de copertenencia en que se mueve. Víctor Alba dijo en una ocasión que es mucho más fácil fascinar a un intelectual que a un zote. Si la realidad pone en aprietos a la teoría, el zote modifica la teoría; el intelectual se empeña en modificar la realidad. La ideología ha funcionado en los últimos siglos como el opio de los intelectuales. Por eso el conservador asume, con Cánovas, la responsabilidad de defender a la sociedad contra los que tienen prisa por hacerla perfecta.

Es siempre mucho más fácil criticar las posiciones ajenas que justificar las propias. Pero el hombre inteligente debería extraer una lección prudencial de este desequilibrio: somos más débiles edificando que destruyendo. Para lo primero necesitamos el concurso de varias generaciones; para lo segundo, basta con una noche de entusiasmo revolucionario… o, simplemente, una cerilla y un niño.

Oakeshott, una de las principales figuras referenciales del conservadurismo moderno, veía en Hayek un pensador racionalista que estaba más cerca de la manera de pensar socialista de lo que podía sospechar. Ciertamente, Hayek criticaba lo que llamaba la «fatal arrogancia» de todo empeño de planificar la vida humana para hacer realidad un ideal de justicia social, pero poseía una manera de argumentar muy similar a la de los científicos sociales y se dejaba llevar también por ilusiones acerca de la perfección. No me parece que la crítica de Oakeshott sea completamente objetiva, a pesar de que en torno a Hayek siempre ha habido un ambiente un poco profético formado por personas que se creen capaces de desmontar los

fantasmas que guían a la humanidad y encaminar a ésta por la senda de la verdad. Hayek era —me parece— más sensible a la complejidad de la vida social. Pero sí que creo que no ve bien la radicalidad de la contingencia humana, por lo que no puede comprender la resistencia reiterada de la realidad a dejarse encuadrar en teorías.

EL LIBERALISMO NO ES PECADO

Hay una corriente paleoconservadora empeñada en resumir la historia moderna de Occidente como la progresiva ascensión del liberalismo, que, abriéndose camino a codazos, habría fomentado el egoísmo individualista, erosionado las antiguas solidaridades naturales y desarmado a la sociedad frente al socialismo y al nihilismo. Un buen ejemplo de esta actitud nos lo proporciona el sacerdote catalán Fèlix Sardà, que escribió un panfleto de gran éxito, hasta el punto de ser considerado «la biblia del integrismo», cuyo título ya lo dice todo: *El liberalismo es pecado* (1884). Lejos de contentarse con combatir el error, se arrogaba el derecho de «encarnizarse en la personalidad del que lo sustenta». Este singular apóstol de la intransigencia, de quien Marcelino Domingo llegó a decir que «avilantó la táctica vil, elevando la calumnia a único procedimiento para enjuiciar a quienes, por su doctrina, le fueran adversos»,[49] aseguraba que el liberalismo «en el orden de las ideas es un conjunto de ideas falsas; en el orden de los hechos es un conjunto de hechos criminales, consecuencia práctica de aquellas ideas». Sobre estas premisas el integrismo español construyó no pocos de sus prejuicios antiliberales más sectarios. Añadamos, para completar un poco más su figura y hacer justicia a Sardà, que no se limitó

a ser un vocero de los males del presente. También se aplicó con decisión a su compensación, fundando la primera mutua obrera catalana en 1882. Y no puedo sino hacer mía esta exclamación suya: «¡Dichoso pueblo, el que celebra bien sus fiestas!».

En honor de la Iglesia española cabe recordar que el franciscano Fernando de Castro defendió en el conocido como «sermón de las barricadas», que pronunció en palacio ante Isabel II el 1 de noviembre de 1861, la posibilidad de la reconciliación entre el catolicismo y el liberalismo político. En honor de la Iglesia catalana añadamos que fue un canónigo de Vic, Celestino Pazos, quien dio la réplica a Sardà con *El proceso del integrismo* (1885), atreviéndose a defender un catolicismo que, en la línea esbozada por Balmes, fuera capaz de aceptar «todo lo que enseña, y como lo enseña la Iglesia» y, al mismo tiempo, se sienta liberal «en política», porque o no quiere el absolutismo o es «partidario del sistema representativo».

El conservador hace suyo el principio de que la libertad es una dimensión esencial del ser humano, aunque lo module con una visión republicana, pues si el ejercicio de la libertad debe ser respetado, es sensato que se respeten también las instituciones republicanas que nos permiten ser libres y que no necesariamente han de ser tan liberales como los liberales desean.

No veo ningún motivo para que un conservador no pueda defender, con John Stuart Mill, que la libertad tiene que ver menos con el derecho a opinar impunemente sobre cualquier cosa que con la posibilidad de ser refutado, porque sólo si existe la posibilidad de refutación, el ejercicio de la libertad es realmente un bien social.

Esto es especialmente importante en la teatrocracia hispana,

marcada por «la antipatía invencible de la raza a las refutaciones» (Galdós). Veo, pues, abundantes motivos para empapar de una actitud liberal a nuestras relaciones, pero también para dotar a nuestras instituciones de algo más que liberalismo: de un arraigo.

… Y TAMPOCO ES PECADO LA ECOLOGÍA

El conservadurismo es, de hecho, una ecología política.

Si eres conservador es evidente que has de tener algo que conservar. No parece, pues, que deba asustarte el conservacionismo. Al contrario. Nadie debiera tener más interés en la preservación de su medio natural que un conservador. ¿No son nuestros paisajes y nuestros recursos naturales lo que más claramente compartimos con los muertos y con los aún no nacidos? ¿No es nuestra relación con nuestro medio ambiente un elemento central de nuestra politeia? No tiene, pues, nada de sorprendente que fuera un conservador, el francés Bertrand de Jouvenel, quien primero utilizó la expresión «ecología política». Lo hizo en una fecha temprana, en 1957, en un discurso que pronunció en Tokio ante un grupo de economistas que recibieron con escepticismo su propuesta de pasar de «la economía política» a la «ecología política». Si términos como «conservacionismo» o «sostenibilidad», que poseen un inconfundible aroma conservador, han sido acogidos por la izquierda como si fueran de su exclusiva propiedad, es porque la derecha les ha dejado el terreno libre. Pero comienzan a alzarse voces que, como las de Paul Foote o Bill McKibben, se preguntan, como nosotros, por qué, si conservar es bueno, la ecología no es una causa conservadora. Thomas Holgrave

(editor de *The Hipster Conservative*) propugna incluir en el vocabulario conservador las expresiones «ecología moral», «conservacionismo cultural» o «sostenibilidad social», porque las tres forman, a su parecer, una estructura coherente.

Algunos partidos conservadores parecen dispuestos a asumir el reto de lo obvio y han comenzado a dar forma al llamado *green conservatism*. En el año 2007, David Cameron encargó un informe al ecologista Zac Goldsmith que fue titulado «Blueprint for a Green Economy». Se abría con una cita de Edmund Burke: «El gran error de nuestra naturaleza es que no sabe dónde detenerse, ni se queda satisfecha con ningún progreso razonable, ni se conforma con lo que tiene, así que podemos perder todo lo que hemos ganado mientras perseguimos aumentar lo que tenemos».

El pensador conservador que con más ahínco está defendiendo la causa conservacionista es Roger Scruton, autor de libros tan significativos como *Green Philosophy*, *A Political Philosophy* o *Culture Counts*, en los que insiste en que *conservatism means conservatism*.

LA FAMILIA ES LO PRIMERO

La familia es el ámbito de copertenencia básico y la escuela de todos los demás. Es la institución en la que más claramente se muestra que no todo lo que hace posible el liberalismo ha de ser inequívocamente liberal.

La familia no corre el riesgo de desaparecer, aunque no por ello debe dejar de ser defendida. Está ganando elasticidad y eso no tiene por qué ser malo. Los forjadores de hombres nuevos

siempre han visto en la familia nuclear una institución vieja, productora de relaciones viejas que reproducen los roles sociales que habría que superar. Por eso precisamente es una institución venerada por el conservador. Ya Platón, en la *República*, decidió poner bajo la supervisión del Estado todo su proceso educativo para proteger a los niños de cualquier influencia familiar. Ha tenido multitud de seguidores. Uno de ellos, Eduardo Zamacois, escribía en 1938: «Lo más beneficioso para la sociedad sería que el gobierno confiscara los niños recién nacidos, y no los volviera a sus padres hasta pasados quince años». La sombra de este discurso sigue latente entre la izquierda, pero por muchas críticas que se le dirijan, la familia sigue en pie. El último intento serio de ingeniería social que pretendió acabar con la familia (pasemos por alto las anécdotas de las comunas berlinesas o de las «familias» hippies californianas) fue el de los kibutz, en Israel. En estas granjas agrícolas lo comunal tenía una clara preponderancia sobre lo familiar. Todos los bienes estaban socializados. En algunos casos, hasta la ropa interior. A los niños se los criaba y educaba colectivamente en «la casa de los niños», suponiendo que si crecían juntos como hermanos de una gran familia, estimulando sus hábitos de cooperación y responsabilidad, se erradicaría en ellos cualquier tendencia conservadora y tradicional. Eran atendidos por cuidadoras que los agrupaban por edades limitando su contacto con sus progenitores a tres horas diarias al caer la tarde, una vez concluidas las faenas comunitarias. Sin embargo algunas madres se dieron cuenta muy pronto de que sus hijos las necesitaban y comenzaron a negarse a separarse de ellos durante la noche. Habían descubierto que buscaban en sus abrazos la protección que su debilidad reclamaba (eran

demasiado gordos, demasiado feos, demasiado torpes, etc.). Pero ocurrió algo mucho más relevante. Los jóvenes educados en «la casa de los niños», al llegar a la mayoría de edad buscaron una independencia y una autonomía que el kibutz no podía proporcionarles, por lo que lo abandonaron para irse a vivir a las ciudades. Querían disponer de un mayor control sobre su propia vida. En consecuencia, «la casa de los niños» se fue vaciando al mismo ritmo que la vida familiar iba recuperando un mayor protagonismo. En la actualidad, todos los niños viven con sus padres.

«¡La familia es un mito!», gritó un famoso intelectual español en un debate público en Barcelona. A su lado estaba el filósofo liberal norteamericano Mark Lilla, que le contestó que la izquierda se muestra tan empecinada en promover la Solidaridad, con mayúscula, que se ha vuelto insensible al valor de una solidaridad con minúscula, pero fiel, como la de la familia. En tiempos de crisis, cuando el Estado se queda sin fondos, la familia no dimite de sus responsabilidades, ni considera agotada su capacidad de amar. Efectivamente, no parece muy inteligente debilitar las instancias de solidaridad y copertenencia a pequeña escala y después quejarse de que aún no se ha realizado la Solidaridad a gran escala.

La familia es el único ámbito en el que somos amados de manera incondicional y de por vida por el simple hecho de haber llegado; por eso mismo, es el lugar en el que aprendemos las dos lecciones más importantes de nuestra vida: que podemos ser amados a pesar de ser imperfectos y que podemos entregar nuestro amor a otras personas siendo conscientes de sus imperfecciones.

Una familia normal es el ámbito de copertenencia en el que

se aprende a practicar el desacuerdo civilizado, que es el aprendizaje esencial para mantener viva la democracia.

Una familia normal es el ámbito de copertenencia en el que con mayor evidencia se pone de manifiesto que hay que querer para comprender y que el amor, si es amor, es siempre amor libre.

A los que tengan dudas sobre el valor de la familia, les voy a presentar un argumento irónico, pero no por ello completamente retórico. Está recogido del libro de Friedrich Torberg *La tía Jolesch, o la decadencia de Occidente en anécdotas*.

> Ocurrió en los confusos días de la revolución, después de la Primera Guerra Mundial, cuando una tropa de la Guardia Roja, creada en Viena por aquel entonces, entró por la fuerza, capitaneada por Egon Erwin Kisch, en el edificio de la redacción del *Nueva Prensa Libre (Neue Freie Presse)*; ahí, en la escalera, Paul Kisch, el redactor de la sección de economía del *Prensa*, opuso resistencia a su hermano, miembro de la Guardia Roja:
>
> —¿Qué haces aquí, Egon?
>
> —Ya lo ves. Estamos ocupando vuestra redacción.
>
> —¿Quiénes… estamos?
>
> —La Guardia Roja.
>
> —Y ¿por qué queréis ocupar precisamente el *Prensa*?
>
> —Porque es un bastión del capitalismo.
>
> —No seas ridículo y mira a ver cómo sales de ésta.
>
> —Paul, no te das cuenta de lo grave de la situación. En nombre de la Revolución te ordeno que dejes libre la entrada. ¡De lo contrario…!
>
> —Está bien, Egon. Haré sitio a la fuerza bruta. Pero una cosa te digo: hoy mismo escribiré a mamá a Praga.

La familia, como decía Armando Palacio Valdés en su *Testamento literario*, es «el regazo en que caemos al nacer». Necesitamos el calor de este regazo para mantenernos cálidos. Tanto es así que aquél a quien el hado le ha deparado «un nido

helado, nunca podrá echar de sus huesos el frío».

11

La verdadera cuestión

LA FE DEL PATRIOTISMO

El patriotismo, que es la manifestación más clara de la fe de una politeia en sí misma, es también para el conservador la principal virtud republicana precisamente porque es la única que está al alcance de toda la ciudadanía.

El patriota considera que es un honor servir a la patria y tiene por deber, como Donoso, combatir a su lado «sin contar los enemigos». En esta misma línea, es famosa la sentencia lapidaria de Cánovas: «Con la patria se está, con razón o sin razón, en todas las ocasiones y en todos los momentos de la vida, como se está con el padre, con la madre, con la familia, con todo aquello que es el complemento de nuestra personalidad, y sin lo cual desaparece la verdadera y grande atmósfera en que vive y se desenvuelve el ser racional». Sin embargo es más que probable que, rendido a los signos de los tiempos, el patriota ya no se atreva (especialmente si es español) a cantar aquellos exaltados

versos de Quintana (1772-1857): «¡Patria! ¡Nombre feliz, numen divino, / eterna fuente de virtud, en donde / su inextinguible ardor beben los buenos!». Parece que si te consideras español y no quieres pasar por casposo, estás obligado a practicar un patriotismo silencioso, mientras que si te sientes exclusivamente gallego, catalán o vasco, puedes alardear de patria a cara descubierta. No siempre fue así. Abramos el *Centinela contra franceses*, escrito en septiembre de 1808 por el catalán Antonio Capmany con la intención de convocar a los españoles al servicio de la patria: «Adonde quiera que os lleve la fortuna, lleváis la patria con vosotros. Cuando perecierais todos, iremos los viejos, los niños y las mujeres a enterrarnos con vosotros, y las naciones que trasladen a esta desolada región sus hogares y su servidumbre, leerán atónitas: AQUÍ YACE ESPAÑA LIBRE». Antonio Capmany participó en las Cortes de Cádiz y allí, el 13 de enero de 1813, dejó dicho: «Nos llamamos diputados de la Nación y no de tal o cual provincia; hay diputados por Cataluña, por Galicia, etc., mas no de Cataluña, de Galicia».

1808 es también el año en que Quintana publica en el *Semanario Patriótico* un artículo de intenso sentimiento patriótico en el que defiende que «el patriotismo, como todas las cosas que pertenecen a la pasión, se siente más bien que se define, se inspira y no se explica», y que concluye de esta manera: «¿El placer de fundar una patria no es el premio mayor de un corazón generoso?».

A partir de la Guerra de la Independencia nos encontramos en la prensa española con cabeceras como *Diario Patriótico Constitucional de La Coruña*, *Semanario Patriótico*, *Almacén Patriótico*, *Atalaya Patriótico de Málaga*, *El Patriota de Soria*,

Gaceta Patriótica, *Diálogo Patriótico*, *Diario Patriótico* o *Zelador Patriótico*». Intentaban hacer realidad aquellas palabras de Argüelles al presentar la Constitución de 1812: «¡Españoles, ya tenéis patria!».

Y… sin embargo, no acabó de cuajar un patriotismo español porque no supimos disfrutar del placer de fundar una patria. Nadie lo ha dicho mejor que un catalán, Joaquín Bartrina (1850-1880):

Oyendo hablar a un hombre, fácil es
acertar dónde vio la luz del sol:
si os alaba a Inglaterra, será inglés;
si os habla mal de Prusia, es un francés,
y si habla mal de España, es español.

Es famosa la anécdota que asegura que Cánovas, mientras se estaba redactando la Constitución de 1876, propuso definir así a los españoles (no sé si de manera completamente irónica): «Pongan que son españoles los que no pueden ser otra cosa». Cuarenta y cinco años después, Álvaro de Albornoz escribe en *El temperamento español*: «Por mucho que se hable de un exaltado y fervoroso patriotismo español, la verdad es que entre nosotros no hubo nunca más que patriotismos regionales y locales, en antagonismo casi siempre».

Al conservador le duele que España sea el único país europeo en el que haya que pedir disculpas por ser patriota, en el que —como ya observaba Larra— la expresión «en este país» se utiliza para maltratar a nuestro país, y en el que se considera noble exclamar en público que se tiene vergüenza de ser español o que

«ni cinco minutos de mi vida me he sentido español». «Somos la vergüenza de Europa», exclamaba recientemente un escritor superventas. Y hasta una infanta es capaz de soltar, con la intención de ser oída, este deprimente exabrupto: «¡Qué ganas tengo de que acabe esto para no volver a pisar este país!». Hay países que saben amarse a sí mismos, otros saben reírse de sí mismos, algunos no parecen llevarse muy bien con ellos mismos. Nosotros o nos apasionamos o nos ensañamos con nosotros mismos.

Circula por ahí un dicho, que algunos atribuyen a Otto von Bismarck, según el cual, «no hay país en el mundo más fuerte que España. Lleva siglos intentando destruirse a sí misma. Y no hay manera». No sé si es de Bismarck o una ocurrencia que se sacó Alfonso Guerra de la chistera en el congreso socialista de Suresnes en 1974 (entre las resoluciones de este congreso, por cierto, se encuentra la del «reconocimiento del derecho de autodeterminación de todas las nacionalidades ibéricas»), pero no deja de tener un punto de verdad.

Ha habido demasiados intelectuales españoles más dispuestos a entender a España y, sobre todo, a dolerse de ella, que a amarla, pero las patrias no se aman porque se las entienda, sino que se las entiende porque se las ama. No amarla es traicionarla, es negarse a comprenderla. Con las patrias pasa como con los dioses, en el momento en que te preguntas qué es un dios, ya eres ateo.

No sé si es cierto que Nietzsche dijera —es Fernando de los Ríos quien recoge la afirmación de labios de la hermana del filósofo— que los españoles hemos querido demasiado, si sé que no nos hemos querido bien.

La pesadez de ese invento español que es el «España como

problema» (o «España es irreformable») sólo refleja nuestra querencia por el tremendismo retórico, que nos lleva, por ejemplo, a tomar como dogma de fe las palabras del historiador romano Trogo Pompeyo cuando sostenía que los hispanos «tienen preparado el cuerpo para la abstinencia y la fatiga, y el ánimo para la muerte […]. Prefieren la guerra al descanso, de modo que si les falta enemigo extraño, lo buscan en casa». Fernando de los Ríos recordó esto en una conferencia titulada «Sentido y significación de España», que pronunció en el Círculo Socialista Pablo Iglesias de México el 17 de enero de 1945. Sorprendentemente fueron recibidas con risas por parte de los presentes y no debieron ser pocas cuando el conferenciante se vio obligado a decir: «¡Compatriotas: esto más que a risa mueve a otra cosa!». Lo que Fernando de los Ríos se proponía era asociar lo español a la «figura poemática» de don Vasco de Quiroga, el obispo de Michoacán, que concreta así sus aspiraciones: «Yo trato de seguir las normas de la República cristiana a que hace referencia Tomás Moro en su libro *Utopía*». Esto es para De los Ríos lo español. Si Vasco de Quiroga quiso organizar una república cristiana en Pátzcuaro, con treinta mil indios, hay que celebrar este «caso único en la historia de la colonización: único», resalta con entusiasmo. Pero también quiere poner en valor otra dimensión de lo español, aparentemente más sencilla y pedestre, como la que le mostró a Chesterton cuando ambos viajaban de Madrid a Toledo: «Diviso un grupo de labriegos que están comiendo. Y como sé cómo comen los labriegos, paro el coche e invito a Chesterton a que venga conmigo a verlos comer y que no hablemos. Llegamos; me reconocen algunos de los campesinos y, con frase señera, me dicen: "Don Fernando y la 'compaña', ¿quieren

compartir nuestra merienda?". Agradezco; nos sentamos. Ellos están en el surco, en la besana, reposando. Y Chesterton advierte enseguida en qué consistía el espectáculo único: era en la maravilla de las maneras, de los gestos, de la pulcritud con que aquellos labriegos comían. Aquel pedazo de queso y de tocino, con un trozo de pan y un tomate, eran comidos con señorío, con distinción, con elegancia; con tal pulcritud, que cuando terminó la merienda y nos fuimos, Chesterton rompió el silencio para decirme: "¡Qué cultos son estos analfabetos!"». Es lógico, pues, que De los Ríos se resistiera a aceptar los aplausos que sus compatriotas exiliados, que seguramente eran mayoritariamente de su partido, le dedican a Trogo Pompeyo.

Larra, en su famoso artículo «En este país» (1833), se veía forzado a recomendar algo que debería ser elemental: «Olvidemos esa funesta expresión que contribuye a aumentar la injusta desconfianza que de nuestras propias fuerzas tenemos. Hagamos más favor o justicia a nuestro país, y creámosle capaz de esfuerzos y felicidades». No tuvo mucho éxito. No sé si hay artículo periodístico de más permanente actualidad que éste en los dos últimos siglos de nuestra historia.

Balmes se mostró siempre muy crítico con lo que en su tiempo a veces se llamaba la «anomalía» española. «En España hay revoluciones, hay revueltas, hay guerras civiles parecidas a las que ha habido en otros países; en España se invocan los mismos nombres que se han invocado en otras partes.»[50] Sesenta y un años más tarde, en el prólogo de *La Regenta*, Pérez Galdós animaba a sacudirse el pesimismo histórico, porque «no son los tiempos tan malos ni el terruño tan estéril como afirman los de fuera, y más aún los de dentro de casa».

Nicolás Ramiro Rico señaló una evidencia que no debiéramos

olvidar: «El supuesto primordial de España como problema es una Europa aproblemática».[51] El supuesto no ha sido confirmado y, finalmente, hemos tenido que descubrir que Europa, por sí misma, no puede resolver nuestros problemas. ¿Es cierto que, como se ha dicho alguna vez, cuanto más seguro está un país de sí, menos eurooptimista se muestra? Si así fuera, debiéramos analizar bien a qué se debió nuestro euroentusiasmo en los años de la integración en Europa y si algo tiene que ver nuestro actual ensimismamiento con el fin de ese optimismo.

EL ESPÍRITU DISPUESTO A RECIBIR AL MESÍAS ES EL MESÍAS

Valera se quejaba de que «en punto a estar mal, somos potencia de primer orden». Creo que en lo que realmente somos una potencia de primer orden es en nuestra capacidad para remover de manera masoquista nuestros males.

Ese dolor que ha acompañado a la reflexión sobre España desde el siglo XIX nace de una pesada digestión de la independencia de las naciones americanas. El 22 de noviembre de 1859 Castelar escribía en *El patriotismo español*: «Nos dolía en el alma esa desesperación que atormentaba a todos los espíritus, esa desconfianza que enflaquecía nuestras fuerzas, ese menosprecio con que solíamos hablar de nosotros mismos, ese quejido continuo que se levantaba de nuestro teatro, de nuestra poesía lírica, de todas nuestras artes, como para decir a los extraños, que el pueblo español, el gran pueblo guerrero, navegante y poeta, había muerto, y sólo esperaba un sepulcro donde dormir en paz su último sueño». Tres meses después (18 de febrero de 1860) insiste en lo mismo en *La política nacional*: «Nuestra tribuna sólo repetía el quejido del dolor de la nación;

nuestra prensa era un continuado lamento; nuestra literatura cantaba en perpetua elegía el destronamiento de la reina de dos mundos, y la mostraba mal envuelta en su rota púrpura, rodeada de sus hijos exánimes, sin más destino que llorar, como la antigua Níobe, el gran dolor que laceraba sus entrañas». Si Castelar y sus contemporáneos se hubieran querido más a sí mismos y, sobre todo, hubiesen querido más a los españoles reales, quizás hubieran sido capaces de consolidar la república de 1873. Marcelino Domingo lo dice así en *Libertad y autoridad*: «La honda doctrina de Pi i Margall, la magnífica elocuencia de Castelar, la austeridad catoniana de Salmerón no fueron bastante para inclinar a la República un país… No. No hay Mesías donde no hay un espíritu colectivo dispuesto a recibirlo; y donde este espíritu exista, el espíritu dispuesto a recibir al Mesías, es el Mesías… No hay Mesías que redima a los pueblos que no ponen su voluntad en redimirse».

El catastrofismo hispano celebró sus fuegos de artificio tras 1898. Mejor dicho: celebró sus fuegos de artificio intelectuales, porque en la calle, según relatan los testimonios, la sucesión de noticias desastrosas sobre Cuba y Filipinas no alteró lo más mínimo el pulso ciudadano. No se suspendió una corrida de toros. No se cerró ningún teatro. No estuvieron más vacíos los cafés o los paseos.

Fue entre los intelectuales, especialmente entre los «regeneracionistas», donde la náusea se convirtió en un atractivo moral. Tenían hambre moral de náusea. Lucas Mallada, que suele considerarse el primero de ellos, proclama que somos un «modelo estupendo de improvisación, de descuidos, de desbarajuste administrativo y de inmoralidad pública».[52]

Joaquín Costa —«el tonante íbero», lo llamaba Laín Entralgo

— no tiene piedad de nosotros en *Oligarquía y caciquismo* (1902): «Raza atrasada, imaginativa y presuntuosa, y por lo mismo, perezosa e improvisadora, incapaz para todo lo que signifique evolución, para todo lo que suponga discurso, reflexión, labor silenciosa y perseverante». Rugía con tanta estridencia su indignación, envolvía sus recomendaciones de un tono tan impacientemente apocalíptico que se incapacitó a sí mismo para un trato ecuánime con la realidad. Cuando fue elegido diputado propuso a Pi i Margall y a Salmerón presentarse en las Cortes para declarar «con voz potente» que no pensaban ni jurar ni prometer «ante un parlamento ignominioso». Esta manera de hacer política a base de cortes de mangas no es la mejor manera de regenerar nada. Cuando sus afines le propusieron presentarse como candidato por Barbastro, rechazó la oferta, aduciendo que para él «eso de las elecciones y del Parlamento son dos bromas infames contra el país». No fue éste un gesto aislado de un noventayochista. Si por algo no se caracterizaron los hombres de esta generación fue por su amor ejemplar a la democracia. Para Azorín el Parlamento está «atiborrado de vividores». Baroja es despectivo con la misma democracia: «A mí, cuando me hablan de la democracia, me entra una risa tal, que temo que me pase como a aquel filósofo griego de que habla Diógenes Laercio, que murió a carcajadas al ver un burro comiendo higos».[53]

Tras el fallecimiento de Costa, el diario republicano *El Radical* le dedicó un artículo titulado «Costa, republicano y revolucionario», en el que recuerda que llamaba «gallinas y eunucos a los españoles» y que desesperado por la incapacidad de sus compatriotas para gobernarse a sí mismos, más de una vez defendió que España necesitaba un «hombre de hierro». Mucho

amó a España, pero lo hizo con una pasión que se frustraba pronto. «La patria nos cuesta a los españoles más de lo que vale», llegó a rugir en un mitin. Hubo momentos en que renegó hasta de Huesca, a la que calificó de «la más cobarde, la más demente y la más desgraciada de las provincias españolas».

En su lecho de muerte, Costa le contó la siguiente historia a Tomás Romero, enviado por el gobierno hasta Graus:

Tres meses de agonía llevaba un baturro sin que nadie se dignara pasar a atender ninguna de sus necesidades. Ni tan siquiera preguntaban por su salud. Un día alguien llamó la atención a una cuadrilla de mozos del pueblo sobre este hecho. No estaba bien dejar tan abandonado a un paisano moribundo. Los jóvenes, conmovidos, decidieron hacerle una visita. Dejaron sus guitarras y sus pellejos de vino en la puerta y se acercaron, con mejores intenciones que recursos, hasta el camastro del enfermo terminal. Éste, intuyendo que algo extraño estaba ocurriendo en su dormitorio, entreabrió los ojos. Los mozos se daban de codazos entre ellos. Intentaban animarse entre sí a decir algo:

—¡Habla tú!

—¡No, hazlo tú, que lo tratabas…!

Finalmente el que aparentaba más recursos, se decidió a acercarse a la cabecera de la cama y murmuró junto al enfermo:

—Oye, maño, con que estás agonizando, ¿eh?

—¡Ya lo ves! —susurró el enfermo arrastrando las sílabas.

Tras unos segundos, se animó a hablar de nuevo el joven.

—Bueno, maño, ¡que te vaya bien! Nosotros nos vamos un rato de rondalla y después volvemos para velarte, si ya te has muerto…

El enfermo dijo algo ininteligible y los jóvenes se fueron. Cuando regresaron, encontraron muerto al baturro y, respetuosamente, velaron el cadáver, sintiéndose muy satisfechos por la atención que le habían prestado. Costa creía estar hablando de sí mismo, pero estaba hablando de España y él era uno de esos jóvenes, aunque no se caracterizase por sus cantos, sino por sus diatribas.

Joaquín Costa falleció el 8 de febrero de 1911 en Graus. Inmediatamente todo Aragón se puso de luto. Hubo quien propuso que se talase el Moncayo y se esculpiera en su roca su figura. Pero tras el entierro, los ánimos se enfriaron enseguida. El proyecto fue olvidado. No se le erigió un monumento hasta 1929. Fue inaugurado por un hombre de hierro, el dictador Miguel Primo de Rivera, que se consideraba su discípulo.

En cierta ocasión Costa visitó un pueblo andaluz invitado por los prohombres del lugar. Nada más llegar lo animaron a pasar una velada en el casino. Por supuesto, Costa hablaba con la vehemencia apostólica que lo caracterizaba de los problemas sociales y políticos de España. Pero el grupo de sus oyentes fue poco a poco reduciéndose hasta que no quedaron a su lado más que tres o cuatro. Viendo el alcalde lo que ocurría, invitó al famoso aragonés a sentarse a jugar una partida de tresillo. Costa se sintió ofendido por esa invitación, y tronando improperios aseguró que no estaba dispuesto a perder el tiempo miserablemente con una diversión trivial. El médico del pueblo, un lebrero aficionado a todo tipo de juegos, exclamó: «¡Este hombre está loco!».

Si el espíritu dispuesto a recibir el Mesías es el Mesías, no fueron los regeneracionistas sus profetas.

El 1902, nueve años antes del fallecimiento de Costa, otro

intelectual tonante, éste de Bilbao, Miguel de Unamuno, publicaba *En torno al casticismo*, una obra que ha sido considerada el «texto fundacional del nacionalismo progresista español». Lo que ve Unamuno en los españoles es «energías epilépticas improvisadas», «ideofobia», falta de juventud («habrá jóvenes, pero juventud falta»), fácil transición «de lo basto a lo cursi» «abulia para el trabajo modesto y la investigación directa, lenta y sosegada». Posiblemente esto de la abulia lo tomó de su amigo Ángel Ganivet, un espíritu autárquico, poco práctico, contradictorio y asistemático que en el *Idearium español* (1897) la había convertido en síntoma definitorio de nuestra situación: «Nuestra nación hace ya tiempo que está como distraída en medio del mundo». En *Cartas finlandesas* vuelve a resaltar «el desdén con que miramos todo lo que ocurre fuera de España, y casi todo lo que ocurre dentro también. Vivimos en un estado de distracción permanente». Tanto le dolía España a Ganivet, que no duda en escribir esta bestialidad: «En presencia de la ruina espiritual de España hay que ponerse una piedra en el sitio donde está el corazón, y hay que arrojar aunque sea un millón de españoles a los lobos, si no queremos arrojarnos todos a los puercos».

En *Mi religión*, Unamuno despotrica con igual desprecio contra conservadores y contra liberales. A los primeros los trata de dogmáticos, intransigentes e hipócritas, y a los segundos, de licenciosos. Tal como presenta el panorama político, entre estos dos extremos sólo hay un desierto de modorra intelectual.

Ricardo Macías Picabea, discípulo de Sanz del Río e intérprete libre del krausismo, escribe en su obra principal, *El problema nacional* (1899): «Somos un pueblo idiota, esto es, que no ha evolucionado, que no se ha movido de su siglo XVI […],

hemos perdido el norte de nuestra historia, y ni en el interior ni en lo exterior sabemos a dónde vamos. Nuestra política es un barco sin timón y sin brújula». Macías Picabea llegó a escribir cosas tan tremebundas como ésta: «De seguir así, el mejor día tiene que aparecer sobre cualquier monte de la frontera un cartel gigantesco que diga: "Esta nación se alquila". Y es posible que nadie la quiera».

Los llamados regeneracionistas fueron una generación de exageradores que en vez de ojos para amar tenían lupas de aumento para escudriñar y subrayar miserias y desolaciones. No creo exagerar si digo que a veces parecen esperar más a Atila que al Mesías. El conservador Vázquez de Mella parece sugerir algo parecido en un discurso que pronunció en el Congreso de los Diputados el 3 de marzo de 1906: «Somos así, señores; aquí hacemos muchos alardes de patriotismo, y, sin embargo, puede decirse que España es una nación que apenas pasa un día sin que se insulte a sí misma. Nosotros estamos afirmando todos los días que somos un pueblo atrasado, que tenemos que europeizarnos; ¿creéis que así se ha civilizado alguna vez un pueblo? Muy malo es aquel exceso de patriotismo que ya tiene un nombre (chauvinismo), y que consiste en creer que las cosas del propio país son siempre las mejores; pero lo prefiero a esta clase de injurias y afrentas».

Para Vázquez de Mella —y comparto plenamente su idea— la depresión de ánimo, en política, es el verdadero síntoma de decadencia. Y el espíritu dispuesto a recibir la decadencia es la decadencia.

UN REPÚBLICO QUE MERECE SU NOMBRE: DATO

¿Quién atendía mejor a los intereses de España, el Costa que escribió *Raza inferior: falta de aptitudes*, o el liberal Canalejas que almorzaba cada jueves con los conservadores Silvela y Dato en el Nuevo Club de Madrid, intentando preservar así aquel principio del que tanto se enorgullecían Sagasta y Cánovas: la primera obligación de los partidos con conciencia de Estado es no interrumpir las relaciones fluidas entre ambos?

El 19 de enero de 1906, José Canalejas, elegido presidente del Congreso, pronunció un importante discurso ante los representantes del pueblo español en el que animaba a los intelectuales a no dejarse arrastrar por su rechazo del régimen monárquico hacia actitudes antiparlamentarias.

«El prestigio del régimen parlamentario —decía—, garantía permanente de la libertad en España, indiscutible esperanza de progreso, en el cual pueden recogerse todas las fuerzas políticas, depende en mucho de nuestra conducta, de que no quebrantemos la lealtad fidelísima al espíritu de la Constitución, el que informa la política progresiva de todos los pueblos.» Y añadía: «Porque exagerando las dificultades se acrecientan los obstáculos y se debilitan los remedios».

Tiene una manera bien extraña de ser patriota aquel al que su patria sólo le causa dolor.

Recientemente ha escrito Stanley G. Payne sobre la calentura regeneracionista: «Caciques existían en muchos países europeos, como también los había en numerosas zonas de Estados Unidos. Todos los sistemas políticos occidentales pasaron por varias fases de desarrollo, con lacras y limitaciones, y no está contrastado que el español fuera más deficiente que el de cualquier otro Estado, sobre todo teniendo en cuenta el nivel de desarrollo de

la sociedad».[54] Los regeneracionistas no quisieron o no pudieron verlo así. Estuvieron mucho más interesados en hacer de don Quijote que de Cervantes. Quizás por eso confundieron la democracia parlamentaria con un gigante monárquico, sin darse cuenta de lo que se jugaban enfrentándose a él. Ése fue su pecado. No dudo en que les dolía mucho España. Su herida era real y sus palabras sinceras. No había en ellos postureo ninguno, pero su reacción fue más emotiva que política y aunque con ella dieron a las letras españolas páginas memorables, no fueron políticamente eficaces. No estuvieron a la altura de muchos de los políticos a los que criticaban.

Podemos preguntarnos si de verdad los hombres del 98 amaban a España, es decir, a la España real. A menudo dan la sensación de que por amar a la España que consideran necesaria, se olvidan de comprender a la España que tienen ante sus ojos. Los vemos, ciertamente, encresparse, pero lo que la patria necesitaba eran voces más serenas y ecuánimes. ¿Qué ofrecían a cambio? «Tampoco tengo un puñado de verdades en el hueco de la mano, para esparcirlas a todos los vientos», reconocía Baroja. Era cierto. Por eso resulta tan chirriante su afán de probidad. Ramón Iglesia sugería que dejaron demasiados materiales de derribo tras de sí y poca obra nueva: «Los hombres del 98 corrieron y corrieron, como el cazador maldito de la leyenda, con la cabeza vuelta del revés. No supieron crear un mito nuevo, vigoroso y fecundo, para su pueblo»,[55] pero sí fueron capaces de arrojar fango sobre la Restauración. Los años «bobos», los llamó Galdós. Ortega y Gasset descalifica a Cánovas tratándolo de «el gran empresario de la fantasmagoría». No supo ver que, por ejemplo, puso freno a la influencia de los militares en la vida política española, haciendo votar a las Cortes

y sancionar al rey una ley que prohibía a todos los miembros del ejército, sin excepción, asistir a reuniones políticas. ¡Otro gallo nos hubiera cantado si los que vinieron después hubiesen sido respetuosos con este principio!

Los hombres del 98 fueron incapaces de crear un mito atractivo en torno a España. Manuel Azaña los tenía por literatos más predispuestos a gritar que a hacer. Podemos comprender que no supieran descifrar el enigma al que se enfrentaban, pero es difícil comprender que habiéndose quejado tanto, no hicieran lo posible por impedir que las generaciones siguientes continuaran con el mismo tono quejumbroso. Podemos entender su indignación ante los clamorosos fallos del sistema de alternancia diseñado por Cánovas y Sagasta, pero en lugar de invertir sus energías en mejorar la democracia real, aunque precaria, que disfrutaba España, las malgastaron en críticas exacerbadas a nuestros estadistas, cuando lo que debieran haber hecho, porque lo exigían las circunstancias históricas, era brindarles su apoyo (todo lo crítico que se quiera). No entendieron que en política el camino más corto para perderse a sí mismo es la interrogación permanente sobre la propia identidad. Es algo más que un síntoma de sus males su olvido de la inmensa Escuela de Salamanca y su interés por resucitar el erasmismo español, que nunca estuvo a la altura de un Suárez o de un Vitoria.

¿Acaso Dato no merece el título de regeneracionista con más legitimidad que los oficialmente bautizados como tales? Se ha dicho de él que era un conservador «a la moderna», pero yo no veo que haya otra forma de ser políticamente conservador, aunque cuando se decía esto se quería subrayar que era un orador con más ideas que retórica ampulosa. Era culto,

inteligente, atractivo, enérgico, elegante y viajado. Durante años fue el único miembro español de la Unión Interparlamentaria Europea. Su gran preocupación fue la «cuestión social» y a él le debemos las primeras leyes que pusieron en marcha la legislación social española. En 1900 consigue aprobar una pionera ley sobre accidentes laborales con la que daba sus primeros pasos nuestro derecho del trabajo. Se preocupa igualmente por comenzar a regular las condiciones laborales de mujeres y niños, del descanso dominical, de la formación de los obreros; abre el debate sobre las pensiones de jubilación y sobre la necesidad de un Ministerio del Trabajo… lo encontramos detrás de la creación del Consejo de Conciliación y Arbitraje o de los tribunales industriales… En sus discursos insistía en su convicción de que «dentro de las leyes se pueden ir solucionando los problemas y armonizando los derechos antagónicos».[56] Llegó a deponer al gobernador civil de Zaragoza, por haber despreciado a unos obreros.

Tres anarcosindicalistas acabaron con su vida el 8 de marzo de 1921 en la Puerta de Alcalá de Madrid: Pedro Mateu Cusidó, Luis Nicolau y Ramón Casanellas. Este último se refugió en Rusia y regresó algunos años después a Cataluña para dirigir el emergente partido comunista catalán. José Antonio Balbontín, que lo trató con frecuencia en Rusia, lo describe como «uno de los hombres más ingenuos y desinteresados que yo he conocido». Y añade que parecía escrita para él la frase «el hombre puro santifica el crimen», frase terrible que, de nuevo, ensalza el romanticismo de la destrucción por encima de la épica cotidiana de la construcción.

No sé si se puede decir que para que existiera Eduardo Dato antes tuvo que haber un movimiento regeneracionista. No lo

creo, pero no discutiré este punto porque lo realmente relevante, a mi parecer, es que fue necesario un político (un repúblico) con agallas que poseía un respaldo suficiente en el Parlamento para aprobar la primera legislación sobre el derecho del trabajo que hemos tenido en España.

LA INSTITUCIÓN LIBRE DE ENSEÑANZA

Nadie puede poner en cuestión las altas miras de la Institución Libre de Enseñanza. Pero nada nos obliga a tampoco a considerarla una institución inmaculada. Eduardo Nicol la acusa de haber amado mal a España por habérsela dado a sí misma más como espectáculo que como campo de acción. «En vez de contemplar el campo español como paisaje, había que mirarlo como problema agrario.» Añade que el resultado de la Institución fue «una obra personal, y no una obra institucional. Cualesquiera que fueran los beneficios que trajo, no inició una tradición».[57]

También Arturo Barea en *La forja de un rebelde* se muestra crítico con «la nueva aristocracia» de la Institución. «Una especie de aristocracia de la izquierda», puntualiza, que pagaba cuotas de ingreso que no estaban al alcance de la inmensa mayoría de los españoles. Efectivamente, la Institución fue siempre un proyecto burgués, lo cual, me apresuro a añadir, no me parece criticable en sí mismo. Lo que me parece criticable es que, intentando crear una nueva élite cultural con los hijos de familias ricas, no tenía reparos en acogerse al presupuesto de un Estado al que solía mirar por encima del hombro.

«¡Parece imposible lo imbéciles que son nuestros grandes

hombres!», le escribe Giner a su querido Manuel B. Cossío (27 de julio de 1906). Sin embargo fue un ministro de Educación conservador, y bajo la presidencia de Maura, ni más ni menos, el que le ofreció a Cossío la primera cátedra de pedagogía creada en una universidad española y fue la llegada de la Segunda República la que provocó una profunda desazón en el republicanismo de Cossío, hasta el punto de que se mostrará en contra «de todo lo que se ha hecho en instrucción desde que se proclamó la República».[58]

«Conviene a veces —escribe Ramón y Cajal en sus *Charlas de café*— humillarse un poco y convivir con los políticos de oficio, a fin de ver hasta qué punto se les puede transfundir una conciencia patriótica y en qué medida consentirían la lima, ya que no la avulsión radical, de uñas y dientes, clavados en las entrañas del país. Todo regenerador que aspire seriamente a la eficiencia debe, pues, convertirse en elemento simbiótico, algo así como el hongo y el alga de los líquenes y no perder de vista jamás que las acciones a distancia son tan absurdas en física como en política. En suma; hay que ingresar y actuar en un partido para desintoxicar en lo posible a los dirigentes.» Pero esto es lo que se sentía completamente incapaz de hacer Giner de los Ríos.

Las gentes de la Institución se consideraban redentoras de una España caída «en la hondonada de nuestra decadencia».[59] Anunciaban un renacimiento que se les escapó de las manos porque se situaron demasiado lejos de la tierra concreta en la que debería haber arraigado: la de la España real. En gran medida los historiadores del krausismo han reproducido su imagen de una España decadente, ahogada en dogmatismos escolásticos y en la ignorancia científica, que no se correspondía

con la real, pero han contribuido a reforzar las sombras de la realidad para que resaltase con más esplendor la luz de la promesa krausista. Se ha tendido a desfigurar la oposición al krausismo surgida entre las filas del catolicismo, presentándola como la reacción de una caverna a la defensiva que habría abierto su última trinchera en el sistema de la Restauración. Cuando en las sesiones del Congreso Nacional Pedagógico de 1882 los maestros católicos preguntan qué lugar ocuparía la religión católica en la escuela imaginada por los krausistas, Joaquín Costa, con su habitual actitud retadora, contestó que ninguna. Se arruinaron así las posibilidades de un diálogo entre las diversas corrientes pedagógicas españolas y el mismo Congreso derivó en un tumulto cuyo resultado fue la caricaturización de las posturas del contrario.

LA ESPAÑA ENNEGRECIDA

Los propagandistas de la estética de «la España negra» se educaron en este caldo de cultivo. Exageraron mucho y con frecuencia vieron defectos específicamente españoles en lo que no eran (y son) sino defectos humanos.

De las notas de la realidad española se quedaron con la copla que les llamó la atención y la amplificaron de tal manera que parecían dominar la completa sonoridad de todo el país. Distorsionaron la imagen de España hasta envolverla en penumbras. Rebajaron la luz y reforzaron los lamentos. Algunos se ganaron bien la vida creando estampas de un supuesto costumbrismo que no pocas personas, aquí y fuera de aquí, recibían con complacencia. Crearon una factoría de exportación de pintoresquismo en el que abundaban los toreros tristes, las

beatas secas, los tullidos abandonados, las procesiones que pedían a Dios lo que debían pedir al César, los paisajes de aquelarre, los caballos que imitan a Rocinante, los borrachos que son como un don Quijote derrotado, los aristócratas que miran hurańos a cualquier cambio, las viudas desoladas, los cielos siempre sombríos… Me vienen a la mente las imágenes efectistas y con frecuencia hermosas, pero irreales y tópicas, de Darío de Regoyos, Ignacio Zuloaga y —especialmente— Gutiérrez Solana, que nos muestran personajes empeñados en mirarnos mal, como pobres a los que se les niega una limosna. A mí no me duele España, sino ese cuadro de Regoyos (*Viernes Santo en Castilla*, de 1904) en el que una procesión de figuras negras y encorvadas, con un cirio en la mano, pasa por debajo de un puente sobre el que circula un tren de vapor, es decir, el progreso.

«Tiemblo cada vez que un pintor español trabaja para la exportación —escribe Ramón y Cajal en sus *Charlas de café*—. Desde Fortuny (que no extremó demasiado la nota antiespañola), hasta Zuloaga, pasando por una serie lamentable de guisanderos de españoladas, nuestros artistas transpirenaicos no han hecho más que desacreditar a su patria por un bajo afán de lucro, fomentando la odiosa leyenda de una España yerma y trágica, donde sólo florecen como cardos en estepa, inquisidores, toreros, bandidos, chulos y danzarinas […]. Estos pintores con pandereta hacen cuanto pueden para ocultar o soslayar la fecunda labor de una falange de estudiosos —y también de concienzudos escritores y artistas—, notablemente empeñados en borrar la visión deprimente de un pueblo de opereta, y exagerar las cumbres del Pirineo espiritual que nos separan de Europa.»

Esa inquietud tan específicamente nuestra de no saber bien qué es España tiene un repunte especialmente significativo en los primeros años de la posguerra. En 1944 Dolores Franco publica *La preocupación de España en su literatura*, abriendo una vía que será seguida por Ángel del Río y J. M. Benardete (*El concepto contemporáneo de España*, 1946), Américo Castro (*España en su historia*, 1948), Laín Entralgo (*España como problema*, 1949), Calvo Serer (*España sin problemas*, 1949), Claudio Sánchez-Albornoz (*España. Un enigma histórico*, 1956) … En conjunto dibujan un país empequeñecido por su perplejidad ante sí mismo.

Pierre Vilar observa en una conferencia que impartió en 1980, titulada «Estado y nación en las conciencias españolas: actualidad e historia», que durante el siglo XX «se nos ha propuesto España como vividora, España como enigma, España como problema, España como concepto, España como preocupación. Pero si vamos en busca de una "historia nacional" a la Michelet, mitificante, personalizante; ¿dónde la encontramos sino en las historias de Cataluña de Rovira i Virgili o Soldevila, para quienes, con evidencia, "Cataluña es una persona", no un problema?». Creo que no hace falta ser más explícito.

Leyendo los textos en los que Menéndez Pelayo defendía la ciencia española frente a Gumersindo de Azcárate, el lector siente la pena de que haya tenido que ser necesaria esta defensa. «Antes de él nos ignorábamos», escribe Valera en el prólogo a los *Estudios de erudición*, dedicados a su amigo Menéndez Pelayo. Se ha discutido a veces si este último debe incluirse en la «generación del 98». Es, desde luego, contemporáneo de la misma, pero me temo que lo separa de ella el hecho de que

nunca fue pesimista. Cuando en 1899 Rubén Darío visita España como enviado del periódico *La Nación* de Buenos Aires, tras observar el panorama intelectual de nuestra patria, concluye: «Sólo Menéndez Pelayo continúa en pie, erguido como antes». Sin embargo en el año 2006, la directora de la Biblioteca Nacional, esa institución que posiblemente Menéndez Pelayo haya amado más que nadie, cansada de verlo tan firme, se propuso retirar su estatua del vestíbulo, que preside desde 1912. No lo consiguió, pero nos demostró que seguimos ignorándonos a nosotros mismos.

UNA REVOLUCIÓN OLVIDADA

No se conoce bien a sí mismo quien ignora los motivos que nos permiten sentir un más que legítimo orgullo de nosotros mismos.

Un conservador hace permanentemente suya aquella sabia advertencia de Jenofonte: «Es noble y justo y piadoso y más agradable recordar las cosas buenas que las malas». A esta actitud le podemos dar el nombre de idealismo defensivo.

Para tratar este punto cederé la palabra a dos extranjeros.

En primer lugar, a Alain Minc, un intelectual francés que conoce muy bien tanto nuestro país como el conjunto de Europa. En *El alma de las naciones* (2012) elogia sin reparos el «milagro de la España contemporánea», que ha conseguido llevar a cabo en muy poco tiempo y de forma paralela varias revoluciones de un profundo calado: una revolución democrática que ha sabido instaurar un régimen que por primera vez nos alinea con el resto de los países europeos; una

revolución económica, favorecida por la integración en la Comunidad Europea, que ha borrado las barreras tarifarias, aceptado la competencia y permitido la excitación capitalista; una revolución diplomática, con la entrada en la OTAN y el rechazo del neutralismo y del aislacionismo; una revolución histórica con la afirmación de una hispanidad abierta y dinámica; una revolución cultural con élites dinámicas y extrovertidas; una revolución sociológica que ha creado una sociedad secularizada con una libertad de costumbres desconocida y, finalmente, una revolución mental que ha acabado con el estrecho etnocentrismo que nos caracterizaba. Los otros países europeos han cambiado, y cambian continuamente, pero se mantienen fieles a su ADN. España es la única excepción. Ha cambiado radicalmente de naturaleza en veinte años.

Ha cambiado, posiblemente, mucho más profundamente de lo que creemos. Y buena parte de nuestros problemas es que a los cambios efectivos no les ha acompañado la conceptualización clara de lo que traían consigo. Por eso hemos vivido la que probablemente ha sido la revolución más grande de nuestra historia reciente, sin orgullo y sin celebraciones. Tanto es así, que la persona que podría haberla encarnado —y toda revolución necesita sus mitos para cuajar simbólicamente—, Juan Carlos I, al demostrarse que no era un gran hombre para su ayudante de cámara, se vio empujado a transmitirle la corona al príncipe Felipe con un ceremonial triste. Hay veces en que la reputación de un hombre sólo nos da la medida de sus ayudantes de cámara.

En segundo lugar le cedo la palabra a Tobias Buck, corresponsal del *Financial Times* en España, que escribió un

hermoso artículo sobre Madrid el 26 de julio de 2017 recordando entre otras cosas que en los peores momentos de la crisis económica, nuestras familias se ayudaban mutuamente y la gente seguía tratándose «con la decencia y la empatía que permiten que la sociedad española sea tan admirablemente resistente». Nunca escuchó «una mala palabra dirigida al joven migrante de África Occidental que vendía DVD piratas» en el barrio, al contrario, los vecinos lo trataban como si fuera uno más. «Madrid es un lugar donde la gente te conoce y te permite conocerla. El pescadero recuerda que tu pareja tuvo una operación de rodilla y quiere conocer cómo va su recuperación. El camarero recuerda cómo te gusta el café. El recepcionista de la oficina sabe cuál es tu equipo de fútbol, el mozo del garaje conoce el personaje de dibujos animados favorito de tu hijo y ha guardado algunas pegatinas como regalo.» Buck recuerda especialmente el día en que un par de niños le permitieron a su hijo, bastante más joven, jugar con ellos a patear una pelota de fútbol. «¿Sois amigos de la escuela?», les preguntó. «No, somos amigos de la plaza», le respondieron. «Esto resume lo mejor de Madrid —comenta Buck—, una gran ciudad, pero también un pueblo donde los niños se hacen amigos en la calle.» El artículo recoge varios detalles de este tipo que, aparentemente, parecen poca cosa. No son los que suelen aparecer en los libros de historia o filosofía política, pero son los que articulan la copertenencia en una politeia. Ocurre con frecuencia que para captar su importancia necesitamos a alguien que, desde fuera de nuestras rutinas, nos dirija una mirada desarmada.

Cuando escribo esto estamos empeñados —ensañados— en discutir los valores de la Transición y «del régimen del 78», como lo llaman despectivamente sus hijos mimados. Para

algunos parece que fue una desgracia, no una experiencia política que sorprendió al mundo y que nos proporcionó abundantes motivos para sentirnos orgullosos de nosotros mismos. Y los cuarenta años más prósperos de los últimos siglos.

En el año 2017 las firmas Deloitte y Social Progress Imperative decidieron que España era «el mejor país del mundo para nacer», destacando sus niveles de salud, bienestar, calidad medioambiental y acceso a los conocimientos básicos. Efectivamente, así es. Somos uno de los países del mundo que más ha aumentado su renta per cápita en los últimos cincuenta años. Contamos con uno de los mejores sistemas sanitarios del planeta y vamos camino de convertirnos en el país con mayor esperanza de vida. Somos líderes indiscutibles en donaciones de órganos y lo venimos siendo desde hace 25 años. Poseemos 45 lugares declarados Patrimonio de la Humanidad y más reservas de la biosfera (58) que Estados Unidos. El nuestro es uno de los países más seguros del mundo, con una tasa de criminalidad 17 puntos por debajo de la media europea, uno de los que tienen menos accidentes de tráfico y uno de los más tolerantes, el que recibe más estudiantes de Erasmus… Nuestra historia es impresionante, está repleta de formidables proezas y nuestro Siglo de Oro es una de las cumbres de la cultura europea. 560 millones de personas hablan español en el mundo. Poseemos empresas y entidades financieras que son referentes internacionales. El historiador Joseph Pearce ha escrito que «España es la nación a la que todos debemos algo». Sin embargo…

Jaime Balmes dio, desde Vic, en su introducción al *Triunfo de Espartero* (27 de mayo de 1847), la siguiente réplica a quienes consideran que «la nación se pierde» y «lo mejor es resignarse»

ante los hechos: «Esto sería tolerable si la nación pudiese morir […]; mas la España no se muere, ni se puede morir; las naciones no tienen el consuelo de morirse cuando quieren; la España se halla en tales circunstancias, intelectuales, morales y topográficas, que si hubiese de llegar un día tan desventurado en que pudiera desear la suerte de la Polonia, en vano invocaría la muerte, estaría condenada como Prometeo a sufrir el tormento de la vida». Balmes no podía ser consciente de hasta qué punto estas últimas palabras han resultado proféticas.

LA NACIÓN COMO PLEBISCITO COTIDIANO

El 11 de marzo de 1882, Renan impartió una conferencia en la Sorbona titulada «¿Qué es una nación?» que se ha convertido en un texto de referencia en el debate sobre nacionalismo. Pero no ofreció tanto una respuesta científica como una respuesta balsámica (persuasiva) para la coyuntura de un país que, como el suyo, acababa de sufrir una humillante derrota ante Prusia y necesitaba una inyección de confianza. Si los prusianos definían la nación como una comunidad de raza y lengua, Renan quiso mostrar a la nación francesa como un plebiscito cotidiano, sugiriendo la idea de que los franceses son personas mayores de edad capaces de elegir cada día por magníficas razones, continuar siendo franceses.

Renan comienza ensalzando generosamente la libertad del hombre, que «no es esclavo ni de su raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni del curso de los ríos, ni de la dirección de las cadenas montañosas», para pasar a afirmar algo que no podemos sino suscribir: «Una nación es un alma, un principio espiritual» que se sostiene sobre un pasado poseído en común y una

voluntad permanentemente reactualizada de continuar transmitiendo el patrimonio «que se ha recibido indiviso». Nos resulta más difícil seguirlo cuando añade que el alma nacional se mantiene viva por «el deseo expreso de continuar la vida común. La existencia de una nación es […] un plebiscito cotidiano, como la existencia de un individuo es una afirmación perpetua de vida».

A nadie se le ocurre pensar que la existencia biológica de un individuo sea un plebiscito cotidiano de sus partes (órganos o miembros), pero lo que a Renan parece interesarle al subrayar el voluntarismo nacionalista de los franceses no es la rigurosidad lógica, sino la afirmación del mito de que los franceses no están condenados a ser franceses, sino que eligen cada día vivir juntos haciendo revivir así la herencia colectiva que han recibido. Sus palabras cumplieron su cometido. Renan sabía muy bien que la salud anímica de una nación requiere un cierto control de su memoria colectiva. No hay nación que resista sin conmocionarse la imagen íntegra de su pasado. El orgullo nacional (y sin él, no hay nación) se lleva mal con la verdad desnuda.

La idea del «plebiscito cotidiano» había ido tomando cuerpo en Renan mucho antes de esta conferencia y, como se pone de manifiesto en su correspondencia con el alemán David Strauss, no carece de perspicacia histórica. El 15 de septiembre de 1871 le escribe lo siguiente: «Nuestra política es la política del derecho de las naciones; la vuestra es la política de las razas: nosotros creemos que la nuestra es mejor. La división demasiado acusada de la humanidad en razas, además de reposar en un error científico, ya que muy pocos países poseen una raza verdaderamente pura, no puede conducir más que a guerras de

exterminio, a guerras "zoológicas"».

Renan murió en 1892. Un año después el káiser se dirigió a sus tropas con estas palabras: «Habéis jurado que me seréis fieles. Sois los hombres de mi guardia y mis soldados. Os habéis entregado a mí en cuerpo y alma. No puede haber para vosotros más enemigo que aquel que sea mi enemigo». Estas palabras les confirmaron a los franceses la superioridad moral de su idea de patria, fuese cual fuese la superioridad militar de los alemanes. Maquiavelo hubiera sonreído.

La voluntad polémica (respecto a Alemania) y terapéutica (respecto a Francia) de la definición de Renan es recuperada por el filósofo Émile Boutroux en 1916 en el prólogo del libro del zoólogo darwinista inglés Chalmers Mitchell titulado *Evolution and the War*, traducido al francés como *Le Darwinisme et la Guerre*. Mitchell critica el darwinismo belicista de Alemania y defiende que, como las naciones no son unidades antropológicas, la idea de guerra de razas no tiene fundamento científico. Refuerza esta tesis añadiendo que la nacionalidad es esencialmente «la voluntad que manifiestan un cierto número de hombres de vivir juntos en el país en el que han nacido y que ha marcado su personalidad, de cultivar juntos los mismos recuerdos y de perseguir los mismos fines. Una nación —concluye— es una consciencia colectiva, manifestada, realizada en la literatura que ha producido y que mantiene viva».

Ortega creyó captar bien la importancia del término «plebiscito» («palabra que revienta de luz», dice), pero se le escapa su dimensión moral, persuasiva, por eso cree que «Renan anula o poco menos su acierto, dando al plebiscito un contenido retrospectivo, que se refiere a una nación ya hecha», pero «una nación no está nunca hecha… está siempre haciéndose o

deshaciéndose… o está ganando adhesiones o las está perdiendo». La definición alternativa que nos ofrece en *La rebelión de las masas* (1930) es ésta: «La nación es un proyecto sugestivo de vida en común». Creo que Ortega no se da cuenta de que, en el fondo, Renan está rezando por su patria. Renan contribuye a la creación de un mito; Ortega, a resaltar lo que nos falta.

No hay patria sin algún tipo de idealización de lo patriótico que compense sus defectos próximos con la ilusión de una armonía del conjunto. Ésta es una ilusión constructiva porque permite superar el amor propio al encauzarlo hacia la virtud política. El hombre no sabe vivir en un entorno de verdades mortales. Por eso fabrica esos mitos vitales que tanto parecen repugnar a los modernos científicos sociales que anteponen la defensa pública de su probidad intelectual a cualquier otra consideración y consideran un deber moral destruir cualquier ilusión por el mero hecho de serlo.

Si las ilusiones de los hombres tienen efectos políticos, las ilusiones de los hombres son ilusiones políticas y si nuestra sagacidad crítica ha permitido descubrirlas, deberíamos preguntarnos si lo que nos corresponde es deconstruirlas para vivir en una racionalidad política sin ilusiones o valorar si la racionalidad política puede prescindir de ilusiones.

Si la integración de la inmigración en Francia ha tenido históricamente tanto éxito —establezcamos un paréntesis sobre los problemas del presente— ha sido por la capacidad de los franceses de hacer creer a los recién llegados que en cuanto adquirían la ciudadanía francesa, pasaban a ser descendientes de Vercingétorix. Y ya que estamos en Francia, recordemos los esfuerzos de De Gaulle para reconstruir míticamente su

memoria colectiva tras la Segunda Guerra Mundial.

¿UN AFECTO DELINCUENTE?

Las críticas al patriotismo vienen de lejos. Si quisiéramos reconstruir su historia tendríamos que remontarnos a los filósofos cínicos, defensores del cosmopolitismo, pero podemos ser menos pretenciosos y comenzar por Feijoo (1676-1764).

En una de las entradas del *Teatro crítico universal* («Amor de la patria y pasión nacional») critica el «afecto delincuente que con voz vulgarizada se llama pasión nacional». La patria sólo sería un ídolo con sed de sangre que no merece los devotos que tiene. «Se juzga ser amor a la Patria lo que sólo es amor de la propia conveniencia.» No es esto muy distinto de lo que dirá Pi i Margall: «Hoy día se quiere hacer de las naciones poco menos que ídolos; se las supone eternas, santas, inviolables; se las presenta como una cosa superior a la voluntad de nuestra ascendencia, como estas formaciones naturales, obras de siglos. Hay que confesar que el hombre es esencialmente idólatra: arrancamos a Dios de los altares, echamos a los reyes de sus tronos, y vamos a poner ahora sobre los altares las imágenes de las naciones». Pierre Vilar solía decir que ni Weber ni Durkheim hablaron más claro.

Las naciones pudieran ser ídolos necesarios, como le dice por carta Antonio Capmany a Godoy defendiendo el «interés nacional»: «Los hombres necesitan siempre un ídolo».

José Álvarez Junco abre su libro *Dioses útiles: naciones y nacionalismos* con dos citas relevantes. La primera es de la *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, de Edward

Gibbon, y dice así: «Las diversas religiones que existían en Roma eran todas consideradas por el pueblo como igualmente verdaderas, por el filósofo como igualmente falsas y por el político como igualmente útiles». La segunda, es del *Laberinto vasco*, de Julio Caro Baroja: «El historiador sabe muchas veces que la "tradición" es la historia falsificada y adulterada. Pero el político no solamente no lo sabe o no quiere saberlo, sino que se inventa una tradición y se queda tan ancho».

De ambos textos pueden deducirse conclusiones opuestas: que el político es un manipulador sin escrúpulos de la realidad o que sólo el político es consciente de la importancia de los elementos cohesionadores de la vida en común. Álvarez Junco opta por la primera e intenta mostrarnos algo que ya nos había mostrado Platón en la *República*: que la verdad y la política se llevan mal. Pero Platón, en lugar de echar la culpa a una conspiración de los políticos, nos fuerza a reflexionar sobre la naturaleza de las relaciones entre la verdad y la política.

Álvarez Junco proclama con un tono que me parece un poco excesivo, algo que quiere ser una revelación: que las naciones son construcciones históricas, político-culturales, y, por lo tanto, contingentes. Algún día desaparecerán, porque nada hay eterno en la historia. España no es eterna. En realidad es ésta una obviedad bien conocida. «Hace mucho tiempo que los pueblos y civilizaciones saben que son mortales», le decía Manuel Fraga a Jesús Fueyo el 6 de octubre de 1981, en la respuesta al discurso de ingreso de este último en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Fraga tras recordarle esto precisamente a Fueyo, que era el gran teórico del fin de la historia entre los intelectuales franquistas, le añade que «lo que es nuevo es que justamente ahora no hay registros espirituales a los cuales acudir

como asidero de esperanza». Creo que Fraga sitúa la cuestión con más radicalidad que Álvarez Junco.

Para Álvarez Junco, las naciones vendrían a ser meros sistemas de adhesión emocional que no hay manera científica de definir, pero de los que se atreve a decir que son entes manipulables con fines políticos por «ciertas élites locales». La nación, por decirlo así, nos tendría colonizados, hasta el punto de que aceptamos como parte de nuestra normalidad toda una serie de símbolos cotidianos (himnos y banderas) que no serían sino invenciones arbitrarias de la política.

A mi modo de ver, cuando al analizar las cosas humanas, los científicos ven ambigüedades donde las gentes corrientes no se confunden, es más científico seguir a la gente corriente, porque nos muestra con mayor claridad la naturaleza de las cosas políticas tal y como están presentes en el mundo de la vida. La gente corriente no tiene duda de cuál es su nación y lo que está dispuesta a dar por ella. El pueblo siempre ha sido más patriota que las élites y no se puede comprender su patriotismo si nos limitamos a despreciar su inteligencia. La incapacidad para llamar nación a una nación es un problema de las ciencias sociales, no de la gente corriente, y, más en concreto, de las ciencias sociales españolas que no han sabido dar forma a un relato nacional que fomente el amor a la patria común. No sería fácil encontrar entre nuestros profesores universitarios muchos dispuestos a asumir esta tarea. Su cientifismo y su buena conciencia universalista se lo impiden. Su deontología los mantiene comprometidos con la probidad intelectual («la verdad científica») y los valores universales, como si la dimensión universal de la institución universitaria les impidiera ser patriotas o como si un patriota fuera incapaz de

comprometerse en la defensa de valores universales, cuando son las patrias occidentales las que con más decisión defienden esos valores dándoles forma de ley (pongamos por caso: la igualdad entre hombres y mujeres).

El conservador sabe muy bien que toda nación es mortal. No se lo tiene que descubrir ningún científico social. Sabe también que las naciones tienen mucho de construcción mítica, pero no se le escapa que toda nación se quiere eterna y que esta querencia no es un mero adorno simbólico. Lo que el conservador deduce de esto es que, si quiere sobrevivir, una nación ha de ser moral, ha de considerar apetecible lo nuestro compitiendo con los instintos naturales que empujan hacia lo mío.

Todos sabemos que no hay orgullo, ni personal ni colectivo, que no tenga escondido algo debajo de la alfombra. Dejemos a los científicos sociales que huroneen por las basuras, es su oficio (la vida intelectual no tiene por qué estar limitada ni por lo noble ni por lo vil), y que descubran que Roma fue fundada por un fratricida. Con esto sólo nos están diciendo que el ámbito político que hace posible la moralidad muy raras veces ha sido creado moralmente. El conservador no se engaña sobre estas cosas. Pero sabe también que aunque nuestro pasado (el nuestro y cualquier otro) puede haber sido puntualmente sórdido, ello no nos exime de ser morales en el presente. Ya que es imposible desembarazarse del pasado, permitamos a los políticos que mantengan vivo el orgullo del origen mientras los científicos ejercen de iconoclastas.

¡Claro que hay banderas indignas! ¿Quién podría negarlo? Pero la gente suele desfilar detrás de banderas indignas a falta de banderas dignas. Es la ausencia de banderas dignas la que

concede crédito a los charlatanes que animan a los jóvenes a desfilar marcando el paso en filas de cuatro en fondo y a creer ciegamente en ellos.

En una línea semejante, aunque no del todo coincidente, con la de Álvarez Junco, Félix Ovejero Lucas sostiene en *La seducción de la frontera: nacionalismo e izquierda reaccionaria* que la nación es un concepto de derechas y, en todo caso, sólo recientemente de izquierdas. A su parecer, la derecha defiende intereses particulares mientras que la izquierda estaría inspirada por los principios universales de igualdad y justicia que fundan la democracia. Mientras la derecha necesitaría unas fronteras arbitrarias para afirmarse a sí misma, la izquierda no aceptaría más soberanía que la de la razón ilustrada. La izquierda sería democrática y cosmopolita y por lo tanto, se sentiría incómoda con las restricciones impuestas a la humanidad por cualquier marco nacional que tratara de manera diferente a los de un lado y otro de una línea arbitraria que funciona como frontera. Puestas las cosas así —espero no simplificar demasiado las ideas de Ovejero—, los principios universales no podrían justificar la existencia de fronteras. Sólo por prudencia se podría respetar su pervivencia coyuntural.

El conservador entiende que han sido las fronteras las que han permitido la defensa de los principios universales.

No me parece nada obvio que la idea de nación sea de derechas. Más bien lo que ha ocurrido es que a partir de la Primera Guerra Mundial, la izquierda decidió abandonarla en manos de la derecha. Pero lo hizo sin olvidarse de ella; por eso recurrió a su simbología siempre que lo consideró necesario. ¡Cuántos intelectuales comunistas se declaraban antinacionalistas al mismo tiempo que veían en la Unión

Soviética la patria del proletariado y estaban dispuestos a contribuir a su fortalecimiento a cualquier precio! ¿Es que acaso los comunistas (de Stalin a Fidel Castro, pasando por Mao y tantos otros) no han recurrido al nacionalismo siempre que han necesitado movilizar a la población?

En *Forjar nuestro país* Richard Rorty, uno de los padres intelectuales de la izquierda contemporánea, defiende sin complejos el orgullo nacional, que «es para los países lo que la autoestima para los individuos: una condición necesaria para su propia mejora». Es evidente que demasiado orgullo nos puede animar a la belicosidad y el imperialismo, de la misma manera que la excesiva autoestima puede conducir a la arrogancia, pero la carencia de orgullo nos condena a una pasividad emotivista. Es importante recordarle a un país los motivos que tiene para sentirse orgulloso de sí mismo, sin olvidar los que pueda tener para sentir vergüenza. Los buenos ejemplos estimulan la acción política positiva. Lo que nos está diciendo Rorty, en definitiva, es que es siempre mejor mirar al futuro con optimismo sin sentirnos maniatados por los pecados cometidos en el pasado por nuestros padres. Éste fue el gran compromiso que hizo posible la Transición española.

LA NACIÓN NO ES UNA ENTELEQUIA

Con la Revolución francesa, las epopeyas aristocráticas dejan paso a las epopeyas populares. Los franceses dejan de verse a sí mismos como súbditos de un monarca y comienzan a sentirse ciudadanos iguales. Es entonces cuando la nación es reivindicada por el pueblo. La idea moderna de nación es inseparable de la idea de igualdad.

Mirabeau, que fue el primero en hablar de Asamblea Nacional en lugar de Estados Generales, se refiere con frecuencia a «los derechos de la nación», a «las tropas nacionales», a «los representantes de la nación», a «la educación nacional». Suyas son estas palabras: «Esta nación nos ha confiado el cuidado de su libertad, de su propiedad, de su honor».

Al inicio de la revolución, Mirabeau les pide a los marineros que en lugar del grito acostumbrado de «¡Viva el rey!», lancen un «¡Viva la nación, la ley y el rey!». De esta manera está haciendo posible que en Valmy, en 1792, el ejército de los revolucionarios franceses derrote a los prusianos y austríacos al grito de «Vive la nation!». Este grito salvó la revolución y, transformado en leyenda patriótica y republicana, es uno de los acontecimientos clave de la historia nacional francesa. Incluso para Goethe este grito abría «una era nueva».

Precisamente porque Valmy existió, Jean Jaurès o Léon Blum pudieron defender sin complejos la idea de la nación francesa. Gracias a Valmy, por todo el continente europeo los liberales llamaban a sus conciudadanos a reclamar su nación.

¿Es necesario recordar hasta qué punto para los liberales españoles la idea de nación era importante?

Manuel Azaña, en una conferencia en El Sitio de Bilbao, el 21 de abril de 1934, defiende vehemente el amor patriótico porque «cuando no se tiene ese amor al país, que no es amar una entelequia, ni desarrollar un tema en una pizarra, sino que es poner la mirada y el calor del corazón en servir a contemporáneos suyos, con sangre en las venas; cuando no se tiene ese amor al país, se podrá ser un genio político, pero se es siempre un desalmado». El alma, nos dice Azaña, se pierde

cuando se pierde la patria.

Nuestra guerra civil fue presentada por ambos bandos como una guerra de liberación nacional antes de cumplirse un año de su inicio. En el órgano del PCE, *Mundo Obrero*, se podía leer el 28 de abril de 1938: «Como el dos de mayo de 1808. ¡Todos en pie por la independencia de la Patria!». Y unos días antes, el 4 de este mismo mes, Jesús Hernández proclama en nombre de los combatientes republicanos: «Sentimos nuestras venas inflamadas de entusiasmo por el orgullo de ser españoles».

Ha sido mucho más recientemente cuando, para contrarrestar ideológicamente el peso de los nacionalismos periféricos, muchos políticos e intelectuales españoles, en lugar de afirmar el nacionalismo español, han optado por proclamar desde el empíreo de los principios que el nacionalismo era cosa de derechas. No han logrado frenar a los nacionalismos periféricos, pero han colaborado en el desarme persuasivo de España. Suelen coincidir con aquellos a los que —en palabras de Kipling— les gusta burlarse «de los uniformes que velan vuestro sueño».

NOSOTROS SOMOS NOSOTROS

Antonio Maura hizo famosa una expresión que repetía con frecuencia: «Nosotros somos nosotros». Canalejas, molesto, insistía en decir que tras ese «nosotros» Maura ocultaba una «aristocracia de la virtud». Algo de esto había, por eso Maura no se esforzó nunca por explicarse.

Azaña no hizo nunca uso —que yo sepa— del empedernido eslogan de Maura, pero sí defendió con contumacia «la obligación que tenemos los españoles de ser nosotros mismos».

[60] Aclara lo que entiende por «nosotros mismos» de esta manera: «Nosotros tenemos en España un pueblo… portador de una civilización de la que apenas se da cuenta, pero que le pone en el alma un positivo valor moral […]. Nosotros tenemos nuestra mitología nacional: el ejemplo del señor y del labrador, el ejemplo del caballero y del escudero. Entre don Quijote y Sancho hay una comunidad de sentires, una fácil comunicación, que no se debe a obra de la ciencia, sino a la simpatía creadora, fundante de las almas».[61] En la Casa del Pueblo de su ciudad natal, Alcalá de Henares, el 4 de noviembre de 1911, añade con una pasión que recuerda a Castelar: «Nuestro lema es este: Patria y trabajo. Patria, esto es: el ara adonde podemos llevar la ofrenda de nuestros desvelos, porque sin ella, ¿quién recogerá el fruto del sacrificio? El que no ha visto su sangre reproducida, ¿para quién atesora? El que no conoce la posteridad, ¿para quién se afana? ¿Para qué labra su jardín el que no espera ver las flores de la primavera? Así nosotros —según el dicho del poeta— haremos la miel como las abejas, pero no para nosotros. ¿Y cómo podría ser esto, cómo empeñarnos en un trabajo ingrato cuyos frutos no hemos de ver maduros si no supiéramos que una descendencia espiritual sabrá cogerlos y gozarlos y bendecir a los sembradores?».

EN RESUMEN

Como despedida quiero cederle la palabra a don Antonio Cánovas del Castillo para que sea su eco el que acompañe al lector al cerrar este libro ya que, al fin y al cabo, ha resultado ser un libro de resonancias. Están extraídas de *El solitario y su tiempo* (1883) y pueden tomarse por resumen de cuanto hasta

aquí hemos intentado decir, con mejor o peor fortuna, para estimular la imaginación conservadora:

«Trabajad, inventad, economizad, ahorrad sin tregua; no contraigáis más deudas; no pretendáis tanto adquirir como conservar; no fiéis sino en vosotros mismos, dejando de tener fe en la fortuna; no toméis los nombres o las apariencias fáciles por realidades, que estas son siempre menos accesibles; no pidáis a los que os gobiernan milagros, pero tampoco les consintáis que adulen vuestros defectos y los exageren; ni declinéis en instituciones o individuos, por poderosos que sean, las faltas de la colectividad, sean de todos, sean del mayor número; que vuestro patriotismo sea, en fin, callado, melancólico, paciente, aunque intencionado, constante, implacable. Así, no recobraréis, por cierto, el predominio antiguo, que aquello fue casual y no puede más volver; pero todavía hallaréis qué hacer en este mundo, de sobra, y podréis mostraros dignos de descender de quien descendéis, y llevar con justo orgullo el glorioso nombre de españoles».

Notas

[1] «Porque verdaderamente son los mejores, más libres y sin adulación.» En Baltasar Álamos de Barrientos, en la dedicatoria de sus *Aforismos al Tácito español* (1614).

[2] Claudio Sánchez-Albornoz, *Frente al mañana*, 1944.

[3] Azorín, *La voluntad*, 1902.

[4] Trotski, *Literatura y revolución*, 1924.

[5] Vázquez de Mella, *Los tres dogmas nacionales*, 1915.

[6] Carl Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*, 1984, y *La época de la neutralidad y despolitización*, 1929.

[7] Alain Minc, *Une humble cavalcade dans le monde de demain*, 2018.

[8] Pines, *El desarrollo de la noción de libertad*, 1984.

[9] Fray Juan Márquez escribe en *El gobernador cristiano, deducido de las vidas de Moisés y Jesucristo* (1612): «Siempre ha parecido la mayor dificultad del gobierno cristiano el encuentro de los medios humanos con la Ley de Dios: porque si se echase mano de todos se aventuraría la conciencia; y si de ninguno, peligrarían los fines, en detrimento del bien común».

[10] *Introducción a la política y razón de Estado del rey católico don Fernando* (1631).

[11] *Vida de Jovellanos*, 1865.

[12] *Libertad y autoridad*, 1928.

[13] *Del rey y de la institución real*.

[14] *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* (1640).

[15] García Bacca, *Filosofía en metáforas y parábolas*, 1945.

[16] Aurora Arnáiz, «Temática del Estado, pero ¿y qué es el Estado?», en *Cuadernos Americanos*, 6, 1958.

[17] Stefan Zweig, *La monotonización del mundo*, 1925.

[18] *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* (1640).

[19] Gumersindo de Azcárate, *Resúmenes y juicios críticos*, 1883.

[20] Emmanuel Levinas, «Nom d'un chien ou le droit natural», en *Difficile liberté*, 1963.

[21] Felipe Trigo, *Socialismo individualista*, 1912.

[22] De Saavedra Fajardo son estos versos: «¿Qué puede dar quien vive en la montaña / sino el rústico fruto que sin arte / produce a su querer naturaleza?».

[23] Berceo, «El labrador avaro» en los *Milagros de Nuestra Señora*.

[24] Jaime Balmes, «La ciencia y la sociedad» en *La Sociedad*, marzo de 1843.

[25] *New York Magazine*, 18 de enero de 2015.

[26] Régis Debray, *Le nouveau pouvoir*, 2017.

[27] Oakeshott, *On being Conservative*, 1956.

[28] Azcárate, *Las jerarquías y la sociedad moderna*, 1878.

[29] Young, *The rise of the meritocracy*.

[30] Marcelino Domingo, *Libertad y autoridad*, 1928.

[31] De los Ríos, *El sentido humanista del socialismo*.

[32] Gabriel Alomar, «Aristarquía y democracia», en *La Palabra Libre*, 9 de julio de 1911.

[33] De los Ríos, *El sentido humanista del socialismo*.

[34] J. M. Keynes, *Las consecuencias económicas de la paz*, 1919.

[35] Richard Rorty, «Los intelectuales y el fin del socialismo», en *Batallas éticas*, 1995.

[36] Debray, *Éloge des frontières*, 2010.

[37] Minc, *Une humbre cavalcade dans le monde de demain*, 2018.

[38] W. Lippmann, *Public Opinion*, 1922, y *The Phantom Public*, 1925.

[39] En *El régimen parlamentario en la práctica*.

[40] Donoso, *Ensayo sobre el catolicismo*, 1851.

[41] Oakeshott, *El racionalismo en la política*, 2000.

[42] Lo cuenta Plutarco en *Quomodo adulescens poetas audire debeat.*

[43] Gumersindo de Azcárate, *Resúmenes y juicios críticos*, 1883.

[44] Juan Antonio de Vera y Figueroa, *El Embaxador* (1620).

[45] Conde de Romanones, *Sagasta o el político.*

[46] Su título completo es *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Christiano, para governar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolas Machiauelo y los Políticos deste tiempo enseñan*, 1595.

[47] Zabaleta, *Errores celebrados*, 1653.

[48] E. Castelar, «Última fase del cesarismo», 28 de enero de 1860.

[49] Marcelino Domingo, *Libertad y autoridad*, 1928.

[50] J. Balmes, *Consideraciones políticas sobre la situación de España*, 1840.

[51] Ramiro Rico, *España y Europa*, 1950.

[52] Lucas Mallada, *Los males de la patria*, 1890.

[53] Pío Baroja, *Juventud, egolatría*, 1917.

[54] Payne, En defensa de España, 2017.

[55] Ramón Iglesia, «El reaccionarismo de la generación del 98», en *Cuadernos Americanos*, 5, 1947.

[56] Dato, *Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 1910.

[57] E. Nicol, «Conciencia de España», en *Cuadernos Americanos*, 5, 1947

[58] Antonio Jiménez-Landi, *Semblanza humana de Manuel B. Cossío*, 1984.

[59] Adolfo González Posada, *Breve historia del krausismo*, 1981.

[60] Discurso en Valladolid el 14 de noviembre de 1932.

[61] Conferencia en El Sitio de Bilbao, el 21 de abril de 1934.

La imaginación conservadora
Gregorio Luri

© 2019, Gregorio Luri Medrano

Diseño de la cubierta: Planeta Arte & Diseño
Imagen de la cubierta: © Roland Birke/Getty Images

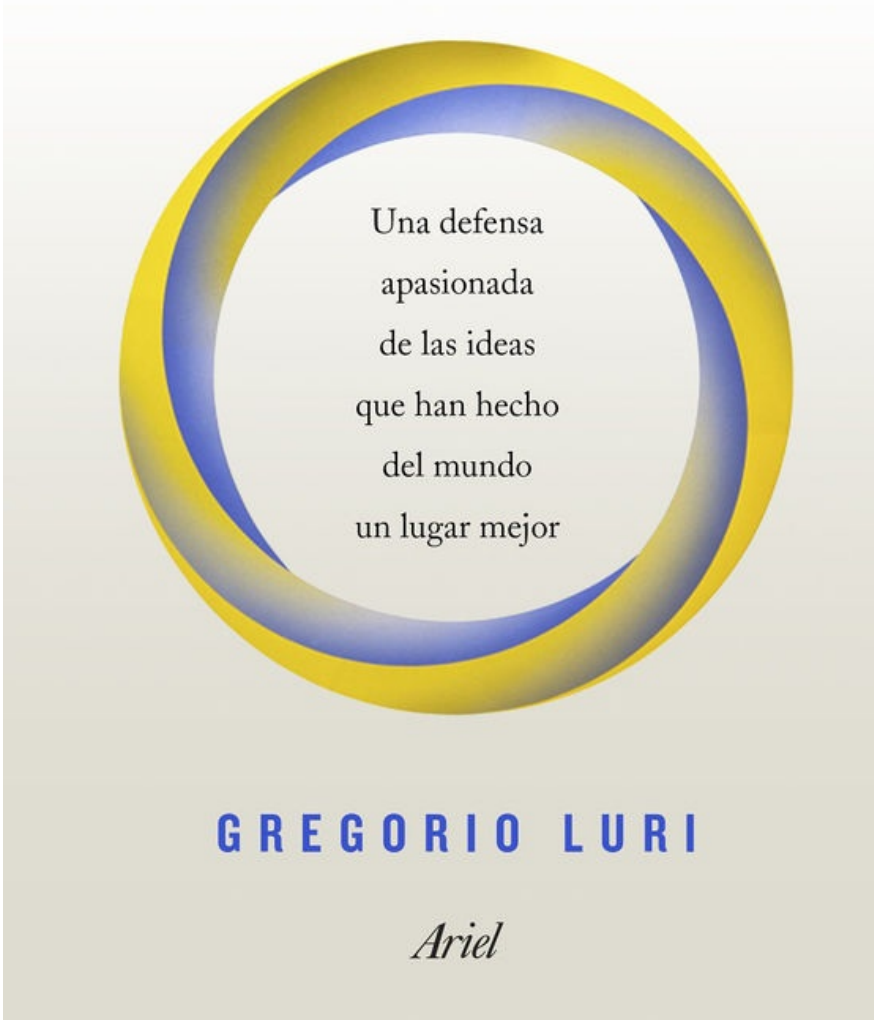
© Editorial Planeta, S. A., 2019
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.editorial.planeta.es
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): enero de 2019

ISBN: 978-84-344-2973-4 (epub)

Conversión a libro electrónico: El Taller del Llibre, S. L.
www.eltallerdelllibre.com

LA IMAGINACIÓN CONSERVADORA



Índice

Sinopsis	5
Portadilla	6
Dedicatoria	8
Alegato a favor del conservadurismo	9
1 El conservador no es sólo moderno	24
2 El conservadurismo, la ideología de la preeminencia de la prudencia	57
3 La politeia como hecho político básico	87
4 El animal político como ser anfibio	111
5 El animal político no cabe en las ciencias sociales	147
6 Teoría de las separaciones políticas: ser político y tiempo	182
7 Algunos rasgos de la teatrocracia moderna	203
8 La inestabilidad esencial de la politeia europea	245
9 Los límites de la razón política: persuasión, mentira y verdad	277
10 Conservadurismo y liberalismo	301
11 La verdadera cuestión	323
Notas	363
Créditos	366